Malise Ruthven

ISLAM

A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ HỒI GIÁO

OXFORD UNIVERSITY PRESS





NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC



Malise Ruthven là một học giả người Anh gốc Ireland. Sinh năm 1942 ở Dublin, ông tốt nghiệp thạc sĩ Văn học Anh ngữ tại Cambridge University, sau đó làm việc cho đài BBC và là nhà tư vấn về các vấn đề Trung Đông. M. Ruthven lấy bằng tiến sĩ về Khoa học Xã hội và Chính trị cũng tại Cambridge University. Là một tác giả, nhà báo và tham gia giảng dạy, ông tập trung nghiên cứu về tôn giáo, đặc biệt là những chủ đề liên quan đến Hồi giáo.

VAN LANG CULTURE JSC

SÁCH LIÊN KẾT XUẤT BẢN & ĐỘC QUYỀN PHÁT HÀNH

Tủ sách: **Văn hóa xã hội**

Trân trọng giới thiệu sách đã phát hành:







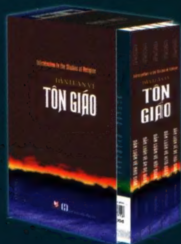
Chức năng hoạt động

- **XUẤT BẢN, PHÁT HÀNH**
  SÁCH CÁC LOẠI, LỊCH TỜ, LỊCH BLOC
  AGENDA, SỔ TAY, TẬP HS, THIỆP...
- **IN ẤN, ĐÓNG XÉN**
  DÂY CHUYỀN CÔNG NGHỆ HIỆN ĐẠI
- **THIẾT KẾ QUẢNG CÁO**
  CATALOGUE, BROCHURE, POSTER, TỜ GẤP,
  CÁC THỂ LOẠI VỀ LỊCH, SÁCH, TẠP CHÍ...
- **KINH DOANH**
  SIÊU THỊ TỔNG HỢP, THỜI TRANG MAY MẶC,
  VĂN PHÒNG PHẨM, QUÀ LƯU NIỆM,
  ĐỒ CHƠI TRẺ EM, BĂNG TỪ, ĐĨA CD, VCD, DVD...



VĂN LANG - NGUỒN TRI THỨC TOẢ SÁNG

VĂN LANG
Tư sách: Văn hóa xã hội
OXFORD
UNIVERSITY PRESS



Malise Ruthven

ISLAM
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ HỒI GIÁO

*Thuật ngữ "**Hồi giáo**" chi phối những tin tức đầy hình ảnh bạo lực. Nhưng những hình ảnh này lại trái ngược với một tín ngưỡng mà hầu hết tín đồ của nó - giờ đây lên tới hơn một tỉ người trên khắp thế giới - xem là không kém yêu chuộng hòa bình hơn Cơ Đốc giáo hay Phật giáo. Thật vậy, từ **Islam** trong tiếng Ả-rập có nghĩa là "quy thuận" và có liên quan mật thiết đến từ **salaam**, "hòa bình".*

*Trong **Dẫn luận về Hồi giáo**, Malise Ruthven đưa ra một tổng quan công bằng, súc tích và đáng tin cậy về Hồi giáo. Là một tiếng nói có uy tín về Hồi giáo được thừa nhận trên toàn cầu, ông cung cấp những hiểu biết cốt lõi về tôn giáo này, khảo sát những vấn đề như tại sao Hồi giáo có sự phân chia lớn thành những dòng như Shia, Sunni hay Wahabi, và tầm quan trọng của luật Sharia trong đời sống Hồi giáo. Ông cũng đưa ra những góc nhìn mới mẻ cho các câu hỏi khẩn thiết về Hồi giáo và thế giới ngày nay.*

VP CTY & NHÀ SÁCH : 40 - 42 NG. THỊ MINH KHAI, Q. 1 ĐT: 38.242.157
SIÊU THỊ & NHÀ SÁCH : 01 QUANG TRUNG, Q. GÒ VẤP ĐT: 39.894.523
NHÀ SÁCH VĂN LANG : 142-144 ĐINH TIÊN HOÀNG, Q. BT ĐT: 38.413.306
TRỤ SỞ CHÍNH & XƯỞNG IN : 06 NGUYỄN TRUNG TRỰC, Q. BT ĐT: 35.500.331
Website: www.vanlang.vn * Email: vhvl@vanlang.vn



Facebook.com/VanLang.vn

Dẫn luận về Hồi giáo



8 935074 107695
Giá: 79.000đ

DẪN LUẬN VỀ
HỒI GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Malise Ruthven
Người dịch: Thái An

DẪN LUẬN VỀ HỒI GIÁO

ISLAM
A Very Short Introduction

Mục lục

Lời tựa cho ấn bản lần thứ hai

Kể từ sự kiện 11 tháng 9 năm 2001, chủ đề Hồi giáo đã trở thành tâm điểm chú ý trên các phương tiện truyền thông của thế giới. Những thuật ngữ Hồi giáo như *jihad* (thánh chiến), *fatwa* (án lệnh), *hijab* (khăn trùm đầu của phụ nữ Hồi giáo), *niqab* (mạng che mặt) và *burqa* (trang phục ngoài che toàn bộ cơ thể nữ giới) đã trở thành một phần của từ vựng tổng quát, và một loạt vấn đề từ đánh bom tự sát cho đến cách ăn mặc của phụ nữ đã đi vào nhận thức chính trị và văn hoá ở cả những nước có người Hồi giáo chiếm đa số lẫn những nước mà người Hồi giáo tạo thành cộng đồng thiểu số đáng kể.

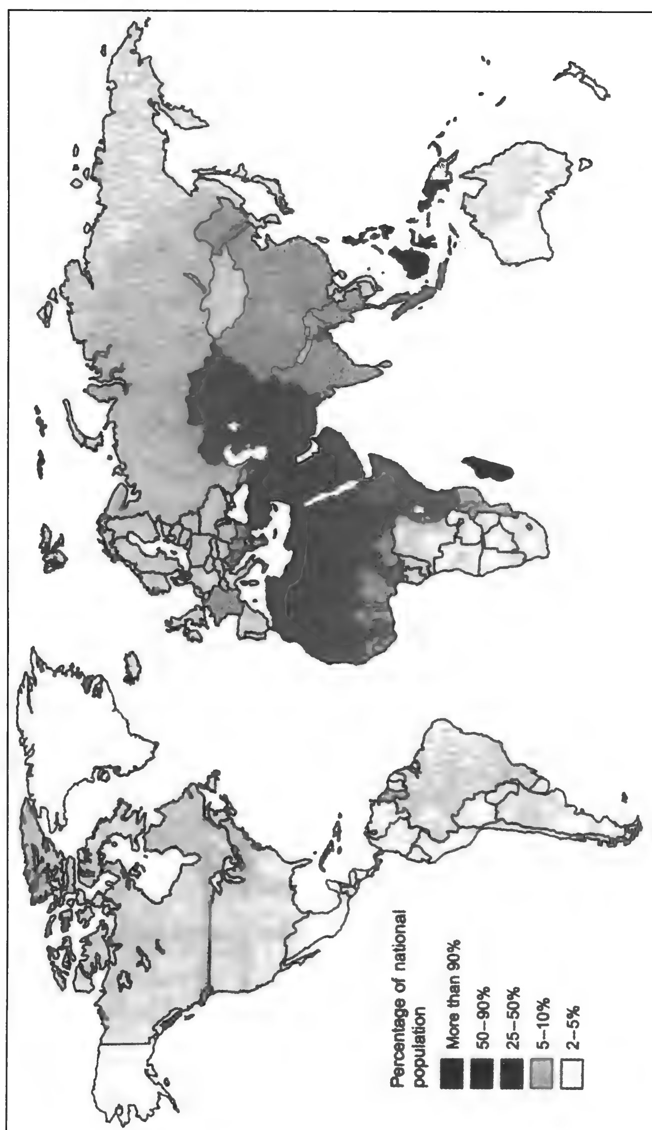
Trong cuốn sách nhỏ này, tôi cố gắng đề cập một số trong những phức tạp xoay quanh các tranh luận và sự kiện gần đây. Ở thời điểm hiện

tại, viết một *Dẫn luận* về tôn giáo của gần một phần năm nhân loại là một nhiệm vụ nản lòng. Sự ngắn gọn phụ thuộc vào chọn lọc, mà chọn lọc có nghĩa là loại trừ. Bởi tính chất vô cùng đa dạng của những xã hội được gom chung dưới tên gọi "Hồi giáo", bất kỳ sự chọn lọc hay loại trừ nào cũng dẫn đến một yếu tố sai lạc. Khi chọn tập trung vào một số chủ đề thay vì những chủ đề khác, tôi ý thức được việc đi theo những bản năng và định kiến của chính mình. Về mặt nghề nghiệp, tôi vừa là một nhà báo vừa là nhà nghiên cứu, và đã dựa vào cả hai chuyên môn này. Chất nhà báo trong tôi sẽ chú ý đến những chủ đề có tính thời sự cao. Với nhận thức rằng "đạo Hồi" hay "chủ nghĩa Hồi giáo" được nhiều người ở phương Tây xem là thách thức chính về hệ tư tưởng đối với chủ nghĩa tự do hậu Khai sáng, tôi đã dành nhiều không gian hơn cho các vấn đề chính trị, dù một số người sẽ cho rằng nó vượt ra ngoài khuôn khổ phù hợp của chủ đề. Có thể nói như vậy về chương đề cập đến phụ nữ và gia đình - một chủ đề gây tranh cãi, xuất hiện ngày càng nhiều trên truyền thông ngày nay. Đồng thời, tôi đã cố gắng tránh những khái quát hoá rập khuôn hoặc hời hợt thường thấy trong những bình luận trên truyền thông về các chủ đề gây tranh cãi.

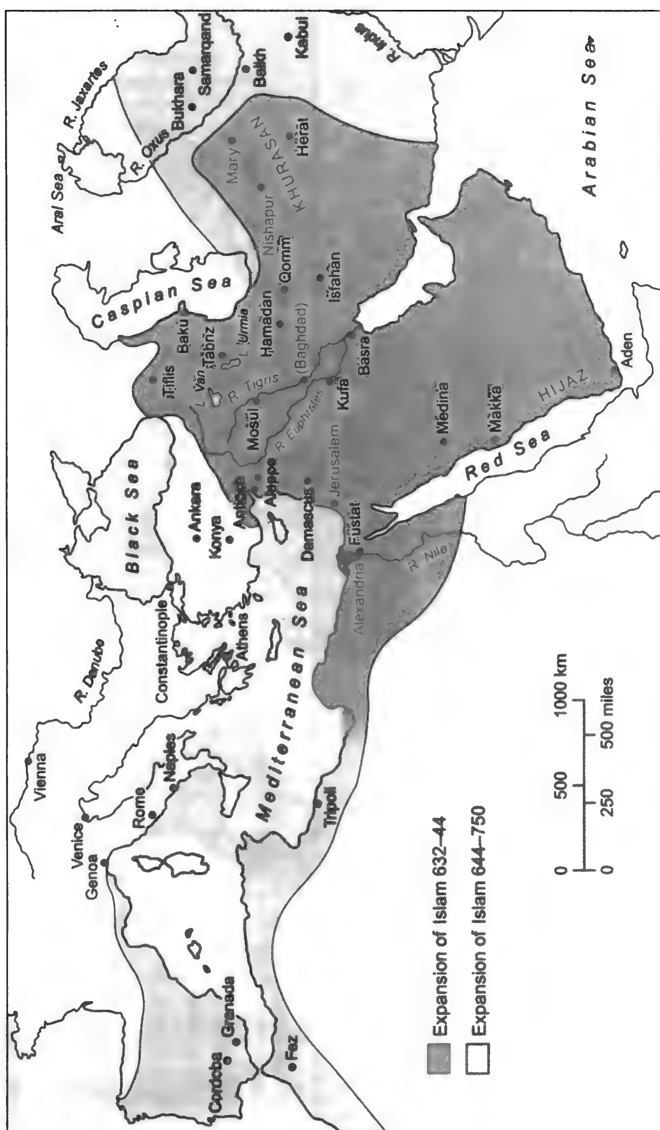
Những phác thảo ban đầu của ấn bản thứ nhất đã được đóng góp ý kiến bởi đồng nghiệp

trước kia tại Aberdeen University, giáo sư James Thrower đã quá cố, và những học giả khác được nhà xuất bản hỏi ý kiến. Cảm ơn họ vì những gợi ý cải thiện, cảm ơn Deniz Kandiyoti, người đã đọc bản thảo ban đầu của Chương 5 và đóng góp những hiểu biết có giá trị từ vốn kiến thức phong phú của bà về văn hoá Trung Đông và phong trào nữ quyền. Ấn bản mới này dựa nhiều vào những bàn luận với vô số bạn bè và đồng nghiệp mà tôi không thể kể hết tên. Tuy nhiên, tôi muốn gửi lời cảm ơn đặc biệt tới George Miller, biên tập viên đã đề nghị thực hiện và hướng dẫn ấn bản thứ nhất; tới tác giả của vô số sách được đề cập trong danh mục tài liệu tham khảo sửa đổi; và tới những biên tập viên - nhất là Robert Silvers của *New York Review of Books*.

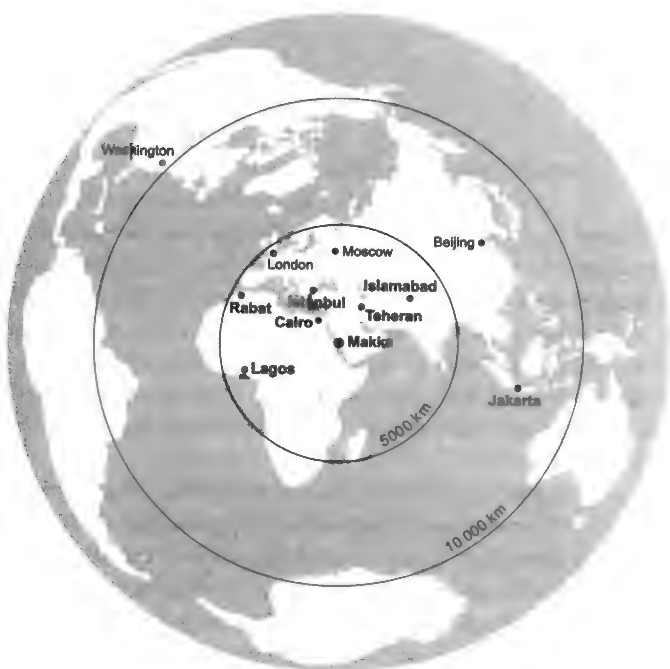
Malise Ruthven



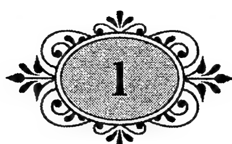
Bản đồ 1. Người Hồi giáo trên thế giới
(Phần trăm dân số quốc gia)



Bản đồ 2. Sự trỗi dậy và lan rộng của đạo Hồi



Bản đồ 3. Một thế giới với trung tâm là Makka



Đạo Hồi, người Hồi giáo, chủ nghĩa Hồi giáo

Kể từ ngày 11 tháng 9 năm 2001, không một ngày nào trên phương tiện truyền thông không có những câu chuyện về Hồi giáo - tôn giáo của một phần năm nhân loại. Sự kiện này không chỉ khơi mào một "cuộc chiến chống khủng bố", trực tiếp dẫn tới các biến cố ở Tây Á, Trung Đông và Bắc Phi; nó còn đưa Hồi giáo thành một chủ đề phân tích và bàn luận trên khắp thế giới.

Những tranh luận đã trở nên hết sức sôi nổi. Những câu hỏi trước đây được bàn trong không khí tế nhị của các hội thảo học thuật đã đi vào dòng chảy chủ đạo của ý thức công chúng. "Luật của thánh chiến" là gì? Làm thế nào mà "tôn giáo của hoà bình" được hàng triệu tín đồ

bình thường đi theo lại có vẻ trở thành một hệ tư tưởng thù địch của một thiểu số giận dữ? Những câu hỏi ấy không còn là "học thuật" nữa, mà có thể xem là mối quan tâm sống còn với hầu hết mọi người. Ít người phủ nhận rằng Hồi giáo hay một biến thể nào đó của nó - dù có bị biến dạng, xuyên tạc, tha hoá hay chi phối bởi những kẻ cực đoan hay không - đã trở thành một thế lực, hay ít nhất là một tên gọi gắn liền với một hiện tượng ẩn chứa những tiềm năng đe doạ. Có thể hiểu tại sao người Hồi giáo sống ở phương Tây và ở những khu vực đang mở rộng của thế giới Hồi giáo nhưng vẫn trong phạm vi phủ sóng truyền thông của phương Tây lại nản lòng với những tin tức xuất hiện cùng những lo ngại ngày càng tăng của người khác. Họ sẽ nói rằng *Islam* (Hồi giáo) là một tôn giáo của hoà bình: từ *Islam*, một danh từ có gốc động từ có nghĩa là sự quy phục (Thượng đế), về mặt từ nguyên có liên quan đến từ *salam*, nghĩa là "hoà bình". Câu chào chuẩn mực mà hầu hết người Hồi giáo sử dụng khi đến một buổi tụ tập hay gặp người lạ là *as-salam 'alaikum* - "mong anh/chị được an lành". Theo một quan điểm được nhiều người đồng tình, những người quy kết Hồi giáo là một tôn giáo bạo lực đã hiểu sai bản chất ưa hoà bình của nó.

Xét về phương diện lịch sử, cán cân chân lý ủng hộ quan điểm này. Trong giai đoạn đầu

tiên (khoảng năm 750 thuộc Công nguyên trở về trước), Hồi giáo ra đời theo đà chinh phục của người Ả-rập, nhưng trong những thế kỷ sau, sự lan truyền của nó phần lớn là hoà bình, dọc theo một mạng lưới giao thương lớn trải từ nam châu Phi đến Trung Quốc và quần đảo Đông Nam Á, đến những thung lũng và thảo nguyên Trung Á. Là một "tôn giáo của Thánh thư", Hồi giáo đã mang theo nó thanh thế của nền văn hoá phát triển gắn liền với những thành phố lớn như Cairo, Baghdad và Delhi. Dù thiếu một hệ thống giáo lý chặt chẽ, một giáo hội thống nhất, nó đã chứng tỏ năng lực trong việc hấp thu các truyền thống và phong tục địa phương có nguồn gốc từ những tín ngưỡng lâu đời hơn. Trong một số trường hợp, đó là những hệ thống tôn giáo đã có sự phát triển mạch lạc và rõ ràng, như Bái hoả giáo (Zoroastrianism), Phật giáo hoặc Ấn Độ giáo; trong những trường hợp khác, chúng là những tín ngưỡng *shamanic* (pháp sư) hoặc tín ngưỡng vật linh, vốn xuất hiện ở hầu khắp mọi nơi. Tác nhân chính cho sự lan truyền Hồi giáo ở những vùng ngoại vi là các học giả và thánh nhân (đôi khi là nữ) thường trong vai trò thương nhân, những người vô cùng khéo léo trong việc "Hồi giáo hoá" các tín ngưỡng và phong tục địa phương. Quả thật như nhiều học giả đã nhận xét, thuật ngữ "cải đạo" với hàm ý sự lựa chọn

cá nhân và sự tính toán có chủ tâm là không thích hợp khi nói tới những tiến trình tiếp biến văn hoá linh động hơn, diễn ra trong hơn một thiên niên kỷ khi Hồi giáo trở thành tôn giáo lớn thứ hai trên thế giới sau Cơ Đốc giáo. Tính chất chính thống (*orthodoxy*) - hay đúng hơn là tính chất *orthopraxy*, nghĩa là sự thực hành nghi lễ hoặc ứng xử đúng đắn theo những giáo lý cốt tuỷ của Hồi giáo - đôi lúc được tuân theo, nhưng không phải luôn như vậy, bởi lẽ những người ở vùng ngoại vi có những mức độ tiếp xúc khác nhau với Makka[1] và các trung tâm ở đô thị.

Kiểu hùng biện Hồi giáo bắt nguồn từ những vận động của nhà tiên tri Muhammad ở Ả-rập thời xưa tuy thường được viện ra trong những xung đột quân sự có sự tham gia của người Hồi giáo, nhưng hình ảnh về tính chiến đấu liên tục và nội tại trong Hồi giáo là không đúng với ghi nhận thực tế về một tôn giáo và nền văn minh đã tồn tại mười lăm thế kỷ trên những vùng lãnh thổ rộng lớn, từ bờ biển của Đại Tây Dương đến quần đảo Indonesia. Việc xem Hồi giáo có bản chất bạo lực chủ yếu là kết quả của hai yếu tố: lịch sử thực dân gần đây và tác động cường điệu của truyền thông. Từ thế kỷ 18, khi đa phần thế giới Hồi giáo chịu sự kiểm soát trực tiếp hoặc

1 Thánh địa Mecca của đạo Hồi, thuộc Arab Saudi.

gián tiếp của phương Tây do sức mạnh kinh tế, quân sự và công nghiệp của châu Âu, sự phản kháng chủ nghĩa thực dân đã được những phong trào như ‘Abd al-Qadir hướng vào người Pháp ở Nam Phi, Sudanese Madhi hướng vào người Anh ở Sudan, và Imam Shamil hướng vào người Nga ở Caucasus. Hình ảnh về sự tàn ác và cuồng tín (giống như một số chủ đề từ nhiều thế kỷ trước trong các cuộc thập tự chinh) đã được hình thành ở thời điểm mà sức mạnh châu Âu xung đột với những người Hồi giáo đang bảo vệ lãnh thổ của mình chống lại sự xâm lược của các đế quốc.

Gần đây hơn, hình ảnh này đã bị tăng cường bởi tác động của truyền thông hiện đại. Trong một thời đại của truyền thông đa phương tiện, cuộc sống và giá trị của những cộng đồng đa số yêu chuộng hoà bình không tránh khỏi bị che khuất bởi những hành động tìm kiếm sự chú ý của các nhóm thiểu số ồn ào. Các kênh tin tức có vai trò như một tấm gương dị dạng, cường điệu tính chiến đấu của số ít trong khi giảm thiểu tư tưởng ẩn dật hoặc thái độ trung lập của số đông. Đặc điểm nổi bật này của xã hội hiện đại đã được khai thác thành công bởi những kẻ cực đoan nhằm thu hút sự chú ý tới những bất bình và mục tiêu chính trị của nhóm thiểu số. Các hành động khủng bố không chỉ là những hành động tàn nhẫn vô nghĩa. Chúng kích động sự chú ý của

công chúng bằng "giải pháp tuyên truyền thông qua hành động", một chiến thuật đã được những người châu Âu theo chủ nghĩa vô chính phủ đề ra trong thế kỷ 19. Nghịch lý là, phản ứng của các chính phủ nhằm đến toàn bộ cộng đồng Hồi giáo có thể càng góp phần ủng hộ những kẻ cực đoan. Trên sân khấu toàn cầu hoá chịu sự chi phối của truyền thông, các sự kiện tương tác một cách bất đối xứng, tạo ra những dao động khó lường.

Căn cứ vào những tương tác bất đối xứng này, lời tiên đoán của các nhà bình luận có ảnh hưởng như Bernard Lewis hay Samuel Huntington về khả năng xảy ra một "va chạm của những nền văn minh" giữa Hồi giáo và phương Tây có vẻ đang trở thành hiện thực một cách đáng ngại. Như Fred Halliday, một nhà quan sát khá mẫn cảm, đã nói:

> Hoang tưởng đối đầu đã được duy trì bởi hai phía rõ ràng mâu thuẫn nhau - phía những người, phần lớn ở phương Tây, muốn biến thế giới Hồi giáo thành một kẻ thù khác, và phía những người ở các nước Hồi giáo, ủng hộ sự đối đầu với thế giới không phải Hồi giáo, đặc biệt là phương Tây.

Một số nhà bình luận xem Hồi giáo về cơ bản là thù địch với phương Tây và sự hiện diện của người Hồi giáo ở châu Âu là một đe doạ với

những giá trị và văn hoá Cơ Đốc giáo. Như học giả Thomas Hegghammer người Na Uy đã nhận xét, ngay ở phương Tây, các nhóm cánh hữu cực đoan cũng đã đi chệch khỏi những phương thức được sử dụng lâu nay, chẳng hạn thuyết ưu sinh (supremacism) hay chủ nghĩa dân tộc cực đoan (ultra-nationalism), để hướng tới một học thuyết "mâu thuẫn giữa những nền văn minh", có thể nói lên "thứ gần nhất với một phiên bản Cơ Đốc giáo của al-Qaedar". Những người theo quan điểm cánh hữu cực đoan cũng như những lãnh đạo của al-Qaedar đều tự cho rằng mình đang dấn thân vào một xung đột bắt nguồn từ các cuộc thập tự chinh thuở xưa, và cả hai đều nói tới tinh thần hiệp sĩ thời Trung cổ. Cả hai đã viện tới bạo lực thảm khốc nhân danh những thực thể liên quốc gia: trong trường hợp al-Qaedar là *umma*, hay "cộng đồng" Hồi giáo, và trong trường hợp bên kia là "phương Tây". Cả hai đã xem những đấu tranh của họ như những cuộc chiến sống còn, với sự chú trọng bảo vệ một văn hoá dựa trên tôn giáo hơn là tính chất quốc gia hay sắc tộc riêng biệt. Cả hai đều sử dụng ngôn ngữ của kẻ tử đạo. Những người theo chủ nghĩa Hồi giáo gọi đánh bom tự sát là "hành động tử đạo". Như Hegghammer đã lưu ý, cả hai đều than phiền về sự xói mòn của chế độ gia trưởng và than phiền về công cuộc giải phóng phụ nữ.

Giống như al-Qaedar đại diện cho một biến thể cực đoan và manh động của những quan điểm chính trị được đề xướng bởi rất nhiều nhân vật Hồi giáo tuy cấp tiến nhưng đa phần không bao giờ tính tới việc vượt qua ranh giới giữa tư tưởng và hành động, cánh hữu cực đoan ở phương Tây cũng có một loạt quan điểm tương tự như những gì có thể được gọi là "phản thánh chiến" hay "cánh hữu hoang tưởng". Đa số những người ủng hộ nó đã lên án sự khủng bố man rợ bằng những ngôn từ không hề nước đôi, nhưng tất cả đều tán thành những biến thể khác nhau của luận điểm cho rằng phương Tây đang đi như mộng du vào một thảm hoạ văn hoá, hoặc đang cho phép những kẻ khủng bố Hồi giáo có chỗ đứng nguy hiểm trong các đô thị của nó.

Vụ tiêu diệt bin Laden vào tháng 5 năm 2011 sau một chiến dịch kéo dài và hết sức tốn kém có thể đã giáng một đòn vào chủ nghĩa cực đoan Hồi giáo, nhưng đã chẳng làm được gì để giải quyết những căng thẳng nền tảng giữa các giá trị và thế giới quan mâu thuẫn mà những kẻ cực đoan dựa vào để tìm sự ủng hộ. "Chuỗi nhượng quyền" al-Qaedar quốc tế đã đẻ ra những tổ chức bắt chước hoặc liên kết ở nhiều vùng, như Somalia, Yemen và Maghreb. Có thể nó đã mất đi một thủ lĩnh danh nghĩa và tượng trưng, nhưng chẳng có gì chắc chắn rằng việc

tiêu diệt kẻ chịu trách nhiệm cho hành động tàn bạo nhất từng được thực hiện trên đất Mỹ là một thành công cho "cuộc chiến chống khủng bố" hay sẽ gây ra một vòng rung lắc khác. Các phản ứng là có thể thấy trước.

Khi đã chết cũng như khi còn sống, bin Laden là một nhân vật gây chia rẽ. Với những chính phủ hiện thời và đại đa số người Hồi giáo, ông ta đã phá hỏng thông điệp Hồi giáo về công bằng, hoà bình và tình anh em bằng cách ra lệnh tấn công khủng bố khiến hàng ngàn người bị giết hại, trong đó nhiều người là người Hồi giáo. Với những người ngưỡng mộ, ông ta là một anh hùng, sống một cuộc đời khắc khổ và dũng cảm, bề ngoài giống như cuộc đời của Nhà tiên tri Muhammad. Ông ta đã hiến dâng một tài sản cá nhân đáng kể cho cuộc chiến chống kẻ thù của Hồi giáo "trên con đường của Allah". Cuộc đời và cái chết của bin Laden nêu lên một số câu hỏi khó trả lời mà chúng ta sẽ xét tới ở những trang tiếp theo.

Định nghĩa Hồi giáo không hề là một vấn đề đơn giản. Những cách phân loại của phương Tây có thể xa lạ với cảm nhận của người Hồi giáo, nhưng chúng ta có thể khởi đầu với phát biểu rằng Hồi giáo vừa là một đức tin tôn giáo vừa là một hệ tư tưởng chính trị; ở một số ngữ cảnh, nó còn là một biểu hiện của nhân dạng cá nhân và

nhóm. Ba định nghĩa này không loại trừ cũng không bao hàm lẫn nhau.

Hồi giáo như một nhân dạng

Từ "Islam" (Hồi giáo) trong tiếng Ả-rập là một danh từ có gốc động từ, nghĩa là sự quy phục (Thượng đế), được mặc khải qua thông điệp và cuộc đời Nhà tiên tri Muhammad. Từ "Muslim" (người Hồi giáo) ở ý nghĩa chủ yếu của nó (ví dụ được sử dụng trong kinh Quran và những tác phẩm nền tảng khác) nói tới người dâng mình cho Thượng đế (bắt nguồn từ dạng động tính từ của động từ *aslama*, từ bỏ, dâng hiến). Tuy nhiên, "Muslim" có một ý nghĩa thứ yếu nhưng có thể lấn vào ý nghĩa thứ nhất. Người Hồi giáo là một người có cha là Hồi giáo, nghĩa là người đó lấy luôn nhân dạng tín ngưỡng của cha mẹ mình mà không nhất thiết đi theo những niềm tin và thực hành của tín ngưỡng ấy, chẳng hạn một người Do Thái có thể xác định mình là "Do Thái" mà không cần tuân theo Halacha (luật Do Thái). Trong những xã hội không phải Hồi giáo, những người Hồi giáo như vậy có thể theo đuổi và được trao cho nhân dạng thế tục. Ví dụ, những người Hồi giáo ơ Bosnia, hậu duệ của chủng tộc Slav từng cải sang Hồi giáo dưới sự cai trị của đế chế Ottoman, không phải lúc nào

cũng tham dự cầu nguyện hay những tập tục xã hội khác gắn liền với những người Hồi giáo tuân thủ ở những nơi khác trên thế giới. Trước đây, họ được chính thức gọi là Hồi giáo để phân biệt với những người Serb (theo Chính Thống giáo) và người Croat (theo Công giáo). Tên gọi "Hồi giáo" nói lên tính chất sắc tộc và thành viên của nhóm, không nhất thiết nói tới niềm tin tôn giáo của họ. Trong ngữ cảnh hạn hẹp này (cũng có thể đúng với những cộng đồng Hồi giáo thiểu số khác ở châu Âu và châu Á), có thể không có mâu thuẫn cần thiết nào giữa việc là người Hồi giáo và là người vô thần hay người theo thuyết bất khả tri, cũng giống như có những người Do Thái vô thần và người Do Thái theo thuyết bất khả tri.

Ngược lại, từ "Christian" (người Cơ Đốc giáo) trong cách ứng dụng thông thường đã trở thành một từ ngụ ý việc xác định chính xác tín ngưỡng: một "người Cơ Đốc giáo vô thần" - tuy đôi lúc được sử dụng bởi những nhà thần học *avant-garde*[1] - nhưng với hầu hết mọi người nghe có vẻ như một mâu thuẫn về thuật ngữ, dù chúng ta vẫn có thể nói rằng văn hoá châu Âu chủ yếu là văn hoá Cơ Đốc giáo. Tuy nhiên, nên lưu ý rằng định nghĩa thế tục của "người Hồi giáo" (đôi khi thuật ngữ thay thế được sử dụng là "người Hồi

[1] Những người tiên phong.

giáo văn hoá" hoặc "người Hồi giáo danh nghĩa") không phải không bị tranh cãi. Giống như những người Cơ Đốc giáo chính thống ở Mỹ dành riêng thuật ngữ "Christian" (người Cơ Đốc giáo) để chỉ những ai có cùng cách hiểu (thường là hạn hẹp) của họ về đức tin, những nhà hoạt động Hồi giáo hiện đại cũng đã có khuynh hướng vẽ lại ranh giới giữa bản thân họ và những người Hồi giáo không cùng quan điểm với họ, trong trường hợp cực đoan họ đi xa tới mức gọi những người kia là "những kẻ không tin đạo". Nói chung, ít có sự nhất quán trong cách áp dụng những tên gọi như vậy. Trong trường hợp cần khoanh nhóm người Hồi giáo thế tục hay "văn hoá", chẳng hạn như đã xảy ra ở Bosnia, sự thoải mái về tu từ học đã gom họ vào hàng ngũ tín đồ. Trong trường hợp một đa số có đầu óc thế tục chọn hợp tác với một chính phủ mà những kẻ phê bình của nó xem là quá thế tục, những người Hồi giáo không tuân thủ như trên sẽ thấy mình bị nhục mạ với tên gọi "kẻ không tin đạo". Các từ "Islam" (Hồi giáo) và "Muslim" (người Hồi giáo) là những phạm trù bị tranh cãi ở khắp mọi nơi.

Hồi giáo như một hệ tư tưởng

Từ "chính thống" đôi lúc được sử dụng để mô tả những người Hồi giáo sử dụng mọi phương

tiện để phục hồi hoặc thành lập một nhà nước Hồi giáo. Theo quan điểm này, nhiệm vụ của nhà nước Hồi giáo là buộc tuân theo luật được mặc khải của Hồi giáo - Sharia (Shari'a). Thuật ngữ "chính thống" gây rắc rối bởi nguồn gốc Cơ Đốc giáo của nó: trào lưu chính thống ban đầu là một phong trào nhằm chống lại tư tưởng thần học tự do hoặc ủng hộ đổi mới như được dạy trong những trường dòng Kháng cách ở Mỹ. Chủ chốt trong trào lưu chính thống là các thuyết giảng chất vấn những hiểu biết của phong trào tự do về những sự kiện siêu nhiên như sự tạo tác trong sáu ngày, Đức mẹ Đồng trinh, sự phục sinh về mặt thể xác và sự trở lại của Chúa Jesus trong tương lai gần. Nhiều tác giả và nhà tư tưởng Hồi giáo được mô tả là "chính thống" đã chọn một số cách diễn giải kinh Quran theo hướng chủ nghĩa hiện đại và có tính phúng dụ, trong khi hầu như tất cả mọi người tin rằng người Hồi giáo - không chỉ những người được mô tả là "chính thống" - đều xem kinh Quran là lời Thượng đế, vĩnh hằng và không có trung gian. Với những người tìm cách bảo vệ Hồi giáo trước những gì họ xem là tác động gây tha hoá của chủ nghĩa thế tục hiện đại và "phương Tây", trọng tâm của họ là *hành động* chứ không phải *niềm tin*. Các phương pháp áp dụng có thể mới mẻ (kể cả những phương pháp khủng bố), nhưng phương

hướng *hành động* này nhìn chung tương đồng với những khuôn mẫu lịch sử lâu đời. Trong suốt lịch sử, sự chính trực của Hồi giáo có khuynh hướng được xác định trong mối liên hệ với thực hành hơn là học thuyết. Những người Hồi giáo bất đồng với đa số về các vấn đề liên quan đến lãnh đạo hoặc tư tưởng thần học thường sẽ được khoan dung, miễn là hành vi xã hội của họ tuân theo những chuẩn mực được chấp nhận chung. Chính trong việc buộc thi hành sự tuân thủ về ứng xử (tính chất ortho*praxy*) hơn là sự tuân thủ giáo lý (tính chất ortho*doxy*), những nhà cấp tiến hoặc nhà hoạt động Hồi giáo hy vọng về một sự "phục hồi" của luật Hồi giáo với sự hỗ trợ của quyền lực nhà nước.

Trước khi phong trào nổi dậy "Mùa xuân Ả-rập" (Arab Spring) năm 2011 đưa phần lớn Trung Đông vào hỗn loạn chính trị, những phương tiện họ sử dụng thường là đa dạng. Ở một số nước, chẳng hạn Jordan, các nhà chính trị Hồi giáo cấp tiến giữ ghế nghị viên Quốc hội. Ở Ai Cập, mặc dù tổ chức Anh em Hồi giáo (Muslim Brotherhood) bị cấm, những thành viên của nó vẫn có thể hoạt động như cá nhân độc lập hoặc thành viên của các đảng liên minh khác. Ở Algeria cũng như Ai Cập dưới chế độ Mubarak trước kia, những nhánh thiên về quân sự của phong trào Hồi giáo đã dính dáng vào một xung

đột vũ trang với nhà nước. Ở Sudan và trước kia là ở Pakistan, những người theo chủ nghĩa Hồi giáo đã thực thi quyền lực với sự hỗ trợ của chế độ độc tài quân sự. Ở Iran, họ hoạt động dưới một hệ thống hỗn hợp, giữ ghế nghị viên Quốc hội và được chọn từ một danh sách hạn chế những ứng cử viên có cùng tư tưởng. Tuy nhiên, kể cả khi lựa chọn dân chủ có thể được sử dụng như một phương tiện cho một mục đích, chẳng hạn như ở Jordan, sự lựa chọn dân chủ như vậy cũng có thể bị bác bỏ. Hầu hết người Hồi giáo theo khuynh hướng quân sự đã thách thức những nguyên tắc cơ bản của trật tự quốc tế: trong thời kỳ của một trong những cố vấn có ảnh hưởng nhất của họ, Sayyid Abul Maududi (1903-1979), họ đã có ý định thay quyền tối cao của con người, được thể hiện thông qua sự lập pháp của Quốc hội, bằng "quyền tối cao của Thượng đế" như được mặc khải một cách hoàn hảo và rốt ráo thông qua luật Sharia.

Nhiều người phê phán cách làm ấy, và sự chỉ trích của họ được hướng vào hai trong các luận điểm của nó. Xét về mặt lịch sử, họ chỉ ra rằng không có xã hội Hồi giáo nào, ngay cả trong thời kỳ cao trào của văn minh Hồi giáo, lại được cai trị hoàn toàn theo luật Hồi giáo. Luôn có một khoảng cách giữa những phát biểu lý thuyết của nhà luật học và sự thực thi quyền lực chính trị

de facto[1]. Hơn nữa, do những khác biệt văn hoá và địa lý to lớn giữa các xã hội của người Hồi giáo, luật Hồi giáo ở khắp mọi nơi đều được bổ túc bởi những luật lệ theo tập quán địa phương. Ở phương diện pháp lý - lịch sử, Sharia chưa bao giờ là một thực tế *quan trọng hơn mọi thứ khác.*

Phê phán thứ hai, có hại hơn và được hướng vào những người khăng khăng chính trị hoá Hồi giáo, lại không hoàn toàn đúng đắn. Hệ tư tưởng hay những hệ tư tưởng được những người Hồi giáo chủ nghĩa đề xướng không hề chỉ là "Hồi giáo", mà thực ra là sự hoà trộn những khái niệm Hồi giáo với những tư tưởng vừa tự do vừa chuyên chế của thế kỷ 20. Những người sáng lập Hồi giáo chính trị hiện đại - Abul Ala Maududi (1903-1979), Sayyid Qutb (1906-1966) và Ayatollah Khomeini (1902-1989) - đều chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi những văn hoá chính trị và tri thức phương Tây mà họ tuyên bố chống đối. Chẳng hạn, phê phán của Maududi về chủ nghĩa vật chất và sự suy đồi đạo đức ở phương Tây có hơi hướng của những công kích phát xít vào nền dân chủ và một ngưỡng mộ dành cho những nhà độc tài của thập niên 1930. Lời kêu gọi hành động của Qutb chống lại tình trạng man rợ (*jahiliya*) không thể nói là căn cứ trên Hồi giáo "truyền

---

[1] Trong thực tế, không chính thức.

thống", mà hết sức hiện đại ở chỗ nó tán thành một cam kết "hiện sinh chủ nghĩa" hướng về hành động, còn việc ông tuyên bố sự dân chủ và công bằng xã hội có nguồn gốc Hồi giáo được một số người xem là giả mạo, dựa trên một cách hiểu phi lịch sử những thánh thư của Hồi giáo. (Ngay chủ nghĩa bài Do Thái mà ông khai thác trước xung đột Ả-rập-Israel cũng phần nào được du nhập và chịu ảnh hưởng của những tư tưởng phương Tây). Tương tự, Hiến pháp "Hồi giáo" của Iran, do Khomeini đưa ra năm 1979, là sự hoà trộn của những hình thức phương Tây và Hồi giáo. Nó không hẳn là một hiến pháp "Hồi giáo" mà là sự khẳng định không giới hạn những đặc quyền của nhà nước dựa trên mô hình Jacobin, được du nhập (mà không có sự thừa nhận) từ châu Âu. Thay vì tuân theo luật Hồi giáo, Khomeni nói rõ rằng nhà nước Hồi giáo, với vai trò kế tục Nhà tiên tri Muhammad, có quyền định đoạt cao hơn Sharia, ngay cả trong những điều cơ bản của đức tin như cầu nguyện và hành hương.

Theo quan điểm của vô số nhà phê bình Hồi giáo chính trị, dù họ là người Hồi giáo hay không, Hồi giáo như một tôn giáo nên được phân biệt với Hồi giáo như một hệ tư tưởng chính trị. Gọi cái thứ hai là "tư tưởng chính thống" không chỉ sai lầm; nó còn biếu không sự nhân nhượng cho những người ủng hộ Hồi giáo chính trị bằng cách

ám chỉ rằng việc bảo vệ những "nguyên tắc căn bản" của Hồi giáo luôn đòi hỏi hành động chính trị. Những người Hồi giáo không thừa nhận quan điểm này lập luận rằng chừng nào chính phủ không ngăn cản tín đồ thực hiện những bổn phận tôn giáo của mình, chính phủ ấy không thể được mô tả là phi Hồi giáo hay phản Hồi giáo.

Hồi giáo như một đức tin

Những nguồn gốc cổ điển đưa ra sự phân biệt giữa một bên là *islam* theo tự nhận của người Hồi giáo, và một bên là *iman* hay đức tin của *mumin* (tín đồ). Trong những cuộc chiến ban đầu dẫn tới sự thống nhất bán đảo Ả-rập (xem Chương 2), sự dâng hiến hay quy phục Thượng đế dù chân thành đến đâu cũng xảy ra thông qua trung gian bên ngoài là Nhà tiên tri và những môn đồ của ngài. Sử gia người Mỹ Fred Donner chỉ ra rằng có nhiều thông điệp trong kinh Quran hướng tới "người tin" (*believers*) hơn là "muslim" (người Hồi giáo): từ "người tin" xuất hiện gần một ngàn lần, so với dưới 75 lần của từ "muslim". Các thuật ngữ này không phải là thay thế được cho nhau: *islam* và *muslim* nói tới sự quy phục hay dâng hiến, chẳng hạn trong trường hợp những bộ lạc Ả-rập du cư quy phục Muhammad. "Niềm tin rõ ràng nói lên một thứ gì đó khác (vạ tốt

hơn) so với "sự quy phục" (*islam*), nên chúng ta không thể đơn giản đánh đồng người tin (tín đồ) với người Hồi giáo, dù một số người Hồi giáo có thể có những tính chất của người tin."

Kinh Quran nói bóng gió về sự kiện một nhóm người Ả-rập du cư tuyên bố đã trở thành những người tin và được Thượng đế truyền đạt thông qua Nhà tiên tri: "Các ngươi chưa tin tưởng đâu. Đúng ra phải nói "chúng tôi đã thành người quy phục", nhưng đức tin vẫn chưa ăn vào con tim các ngươi." (Quran, 49:14). Đức tin sẽ theo sau sự quy phục Nhà tiên tri của người Hồi giáo, sự nhận thức về tội lỗi (*conviction*) sẽ đến từ sức thu hút thiêng liêng của ngài. Chẳng mấy chốc, mức độ nhận thức tội lỗi mà tín đồ phải có đã trở thành chủ đề tranh luận thần học. Những người Khariji (người xin ly khai) theo tinh thần đạo đức đưa ra một định nghĩa rất hạn hẹp, không cho những người phạm tội nghiêm trọng quyền được tự gọi là người Hồi giáo. Cũng chính khuynh hướng đạo đức ấy đã được hồi sinh bởi các nhóm chiến đấu ngày nay, những người đã loại người Hồi giáo danh nghĩa hoặc người Hồi giáo không tuân thủ chặt chẽ khỏi định nghĩa của họ về *umma*, cộng đồng tín đồ trên toàn thế giới. Người Khariji có một chủ thuyết gọi là *listi'rad*, cho phép họ giết cả phụ nữ lẫn trẻ em của dân tộc mà họ cho là "không tin đạo". Họ có thể được xem là những

kẻ khủng bố đầu tiên. Những đối thủ của người Khariji, được gọi là Murjia, lại cho phép hầu như tất cả mọi người được xem là người Hồi giáo miễn là họ tuyên xưng *shahada*, sự công khai tuyên bố đức tin bằng câu "Không có thần linh nào mà chỉ có Thượng đế; Muhammad là Sứ giả của Thượng đế." Hầu hết những tiếng nói có uy tín đều có quan điểm rộng hơn. Abu Hanifa, người có tên được đặt cho một trong bốn trường luật của Hồi giáo dòng Sunni, đã tuyên bố rằng "những người hướng về phía Makka khi cầu nguyện là những tín đồ chân thật và không hành động nào của họ có thể khiến họ xa rời đức tin." Qua thời gian, đa số người Hồi giáo đã chấp nhận quan điểm rằng *imam* và *islam* nói lên khía cạnh bên trong và bên ngoài của thệ nguyện tôn giáo, hay cụ thể hơn, đức tin và việc làm. Những biểu hiện công khai hay "bên ngoài" của đức tin thông qua sự tuân thủ nghi lễ và trung thành với luật Sharia sẽ định nghĩa người Hồi giáo *vis-à-vis* (đối lập với) thế giới bên ngoài; nhưng nhiều người đã cho rằng sự mộ đạo đích thực được tìm thấy ở những chiều hướng bí truyền của đức tin mà chỉ một nhóm tinh hoa mới biết tới. Không có một hệ thống thứ bậc được thiết lập chính thức hay một "giáo hội", những thành viên của nhóm tinh hoa này được trân trọng vì hiểu biết của họ về những pháp môn tu tập, sự thành thạo những thực hành tâm

linh hoặc khổ hạnh mà đa số người thường không phải thực hiện. Trong cộng đồng thiểu số Shi'i, nhóm tinh hoa tâm linh có đặc điểm nổi bật là sự gần gũi về phả hệ với Nhà tiên tri Muhammad và gia đình ngài. Chủ nghĩa bí truyền, bao gồm cả sự khám phá những ý nghĩa bị ẩn giấu trong thánh kinh và những tu tập tôn giáo bí mật hoặc trái với thông thường, đã trở thành dấu ấn xác nhận phẩm chất của những phong trào không đi theo đa số về phương diện chính trị hoặc phong cách tôn giáo. Quan điểm phóng khoáng, giúp xác định Hồi giáo theo bề ngoài bằng cách xem *islam* khác với *iman*, đã cho phép rất nhiều hình thức phát triển tâm linh được nở rộ mà không gặp va chạm. Đúng là những người tìm kiếm quyền lực chính trị có khuynh hướng say sưa bao bọc bản thân trong những biểu tượng tôn giáo theo cách chẳng khác gì ở phương Tây vào những thời kỳ tiền hiện đại, với các nhà bút chiến thường xuyên cáo buộc nhau về sự dị giáo, nhưng lịch sử của Hồi giáo dù bị bạo lực làm hoen ố đến đâu cũng đã tự do khác thường so với những hình thức thiếu khoan dung tôn giáo mà chúng ta thấy thể hiện ở những toà án dị giáo thời Trung cổ và của Tây Ban Nha. Trong thời hiện đại, cảm giác dâng hiến bên trong, liên kết tín đồ với Thượng đế trong một mối quan hệ cá nhân, có thể vượt lên trên những cưỡng bách bên ngoài về nghi lễ

và luật lệ, và tuy biểu hiện bên ngoài có vẻ trái ngược, nhưng nó đã giúp rất nhiều cho việc cá nhân hoá và thế tục hoá đức tin.

Không tôn giáo nào có thể phát triển và tồn tại như Hồi giáo đã phát triển và tồn tại đến thời hiện đại nếu nó chỉ hoàn toàn dựa vào những hình thức tuân thủ bên ngoài hoặc công khai. Không kém những tôn giáo hiện đại thành công khác, Hồi giáo chứa đựng một danh mục phong phú những khái niệm, biểu tượng và rèn luyện tâm linh, thông qua đó tín đồ duy trì nhân dạng và cảm giác hiện hữu trên thế gian, cảm giác gắn kết với Thượng đế. Sự khủng hoảng mà nhiều người Hồi giáo đang đối mặt trong việc thích ứng với những thực tế của thế giới đương đại không phải là kết quả của sự thiếu linh động nội tại trong địa hạt ý tưởng. Về mặt lịch sử, Hồi giáo đã cho thấy có khả năng thích ứng lớn trong việc thu nhận những hệ thống văn hoá khác nhau vào khuôn khổ bao trùm của nó: "gia đình" nhất thần giáo Tây Á của tổ phụ Abraham, gồm Do Thái giáo, Cơ Đốc giáo và chính Hồi giáo.

Khủng hoảng của Hồi giáo hiện đại - và ít người phủ nhận rằng một khủng hoảng như vậy đang tồn tại - không hẳn là một "khủng hoảng tâm linh", mà là một khủng hoảng quyền lực - về chính trị, tri thức, pháp lý cũng như tâm linh. "Cộng đồng tốt nhất" do Thượng đế tấn phong

vì "buộc thi hành điều đúng và cấm điều sai" - một cộng đồng đã tự xoay xở thành công trong nhiều thế kỷ mà không cần sự can thiệp từ bên ngoài - giờ đây đòi hỏi có sự lãnh đạo. Nhưng ngoài truyền thống thiểu số Shi'i, một sự lãnh đạo được khắp nơi ủng hộ rõ ràng vẫn chưa có.

Sự lãnh đạo thể chế

Không có "giáo hội" nào trong Hồi giáo, không có một cơ quan được thành lập chính thức, được uỷ quyền giám sát hoặc chỉ đạo chương trình nghị sự tôn giáo, phổ biến một quan điểm Hồi giáo "chính thức" giống như thể chế Công giáo Roma hoặc những lãnh đạo được chỉ định hay được bầu của các giáo phái Cơ Đốc giáo Kháng cách. Quốc gia do Hồi giáo thống trị chỉ tồn tại vừa tròn hai thế kỷ và đã sụp đổ sau sự qua đời của Nhà tiên tri Muhammad, kể từ đó thẩm quyền tôn giáo được giao phó cho *'ulama* (số ít: *'alim*, "người uyên bác"), một giai cấp học giả với vai trò như người giám hộ và diễn giải truyền thống, giống với giáo sĩ Do Thái giáo hơn là tu sĩ Cơ Đốc giáo. Họ không thực thi quyền lực chính trị mà hoạt động như một sự can thiệp vào quyền lực của nhà cai trị, ở đây là các *sultan* ("nhà cầm quyền") và *amir* ("người chỉ huy"), những người đa phần đến với quyền thế thông qua vũ lực. Họ diễn giải và

thi hành luật trời căn cứ theo những nguyên tắc phức tạp được xây dựng trong các viện. Viện có uy tín nhất trong số này là Al-Azhar ở Cairo, được sáng lập năm 971 thuộc Công nguyên và tự xem là đại học cổ nhất trên thế giới. Hiệu trưởng của nó, Shaikh al-Azhar, tuy có địa vị nổi trội trong *'ulama* của dòng Sunni, nhưng những ý kiến của ông không có tác dụng áp đặt lên những người đồng cấp; tương tự, dù mọi chính phủ Hồi giáo đều chỉ định một *mufti* chính thức, tức một *'alim* được ban thẩm quyền đưa ra những phán quyết pháp lý cho một loạt vấn đề khác nhau, các ý kiến của ông cũng chỉ thuần tuý mang tính tư vấn trừ phi được *qadi*, một quan toà, ra quyết định thi hành trong một phán quyết của toà án. Nhà cai trị là người chỉ định quan toà, vì vậy sự thực thi luật tôn giáo nằm dưới sự kiểm soát của nhà nước, nhưng sự diễn giải nó thì không. Những chính sách giáo dục đại chúng được thực hiện bởi hầu hết các chính phủ hậu thực dân đã dẫn tới sự suy giảm tương đối trong uy tín và thẩm quyền của *'ulama*, bởi lẽ những người tốt nghiệp các nền tảng giáo dục chủ yếu là thế tục đã tự đặt ra những diễn giải của chính họ về những thánh thư Hồi giáo, bỏ qua ý kiến của tập thể những nhà học thuật truyền thống. Trường hợp khác, ở những nước ít chịu những tác động hiện đại hoá như Afghanistan hay những vùng nông thôn của



Pakistan, *'ulama* hay những vị sắp thành *'ulama* có thể tìm cách thực thi quyền lực một cách trực tiếp, không chú ý tới những thực tế phức tạp của thế giới hiện đại. Trong cả hai trường hợp, khủng hoảng về quyền phán xét thực ra là như nhau: những *'ulama* được đào tạo theo truyền thống đã không thể kết hợp tư tưởng của chủ nghĩa cải cách hoặc chủ nghĩa hiện đại đương thời vào thuyết giảng. Các nhà hoạt động tìm cách "Hồi giáo hoá" xã hội của họ, đưa chúng sát hơn với những gì họ cảm nhận là luật Hồi giáo, lại phớt lờ hàng thế kỷ học thuật đầy sắc thái và năng lực, đã giúp những *'ulama* trong quá khứ cân bằng được những đòi hỏi của luật trời với thực tế của quyền lực chính trị và sự cấp bách của đời sống hàng ngày.

Hiện đại hoá pháp lý

Có một khoảng cách nghiêm trọng giữa những đòi hỏi của luật Hồi giáo và sự thực thi luật thực tế của hầu hết những nhà nước có người Hồi giáo chiếm đa số, và đây có thể nói là một vấn đề về cảm nhận hơn là thực tế. Đầu thế kỷ hai mươi, một nhà luật học vĩ đại thời hiện đại, 'Abd al-Razzaq Sanhuri, đã nỗ lực hoà hợp luật Hồi giáo với những hệ thống luật pháp phương Tây do chính phủ thực dân và hậu thực dân ở các nhà nước của người Hồi giáo đưa vào. Những người

Hồi giáo cấp tiến muốn luật Sharia được "phục hồi" toàn bộ chẳng qua không thừa nhận rằng luật này - hiện được kết hợp vào lập pháp nội địa của nhiều nhà nước Hồi giáo - đã tìm được nền tảng chung giữa những hệ thống pháp lý cạnh tranh trước kia ở một mức độ đáng kể. Trong thực tiễn, những đòi hỏi "phục hồi" luật Sharia có khuynh hướng tập trung vào những khía cạnh cụ thể của luật hình sự, đáng chú ý là những trừng phạt thể xác được xác định cụ thể trong kinh Quran và truyền thống Hồi giáo thời kỳ đầu cho những vi phạm nhất định. Ở một số nơi trên thế giới, những hình phạt *hudud* (quy định những trừng phạt cụ thể cho việc vi phạm những "hạn chế" hoặc "ranh giới" được Thượng đế đặt ra trong kinh Quran, chẳng hạn cắt cụt tay nếu trộm cắp hoặc đánh bằng roi nếu quan hệ tình dục ngoài hôn nhân) đã trở nên mang một ý nghĩa biểu tượng chính vì chúng được xem là ngược với tình trạng hỗn loạn của một phương Tây "suy đồi". Điều ít gây tranh cãi hơn là sự cấm đoán *riba* trong truyền thống Hồi giáo, được hiểu là mọi hình thức cho vay lãi, và nó đã dẫn tới một số thử nghiệm sáng tạo trong cơ chế chia sẻ rủi ro tài chính và góp vốn cổ phần của những ngân hàng Hồi giáo khi chúng cố gắng phân chia rủi ro giữa người vay và người cho vay một cách bình đẳng hơn so với hệ thống ngân hàng thông thường. Ở đây, quan tâm

của Hồi giáo đến sự công bằng trong các mối quan hệ kinh doanh đưa đến một thách thức cho thế giới hậu Cơ Đốc giáo, vốn khổ sở với những khủng hoảng ngân hàng gần đây khi sự tham lam của các công ty tăng lên và thứ phải chịu thiệt thòi là nhu cầu của cá nhân hay gia đình. Nhưng nói chung, những đòi hỏi "phục hồi" luật Sharia là một phần của điều mà học giả người gốc Algeria đã quá cố Muhammad Arkoun gọi là "ảo tưởng xã hội" của người Hồi giáo - hay "tập hợp những hình ảnh" có trong một nền văn hoá về bản thân nó hoặc những văn hoá khác, có khuynh hướng đi trước sự phân tích và suy ngẫm khách quan, đồng thời đưa vào những hoang tưởng dựa trên những cái nhìn lãng mạn, phi lịch sử của quá khứ.

Những thành công và thất bại của nhà nước Hồi giáo

Ảo tưởng xã hội, hay có lẽ đúng hơn là *ký ức* xã hội, nằm ở trung tâm của những khát vọng tập thể bắt nguồn từ một thời đại vàng son khi *dar al-islam* (khu vực Hồi giáo, trong truyền thống luật Hồi giáo được phân biệt với *dar al-harb*, khu vực chiến tranh) vẫn đang mở rộng và những cộng đồng người Muslim đang vượt trội trong nhiều lãnh vực của nền văn minh. Không cần nghi ngờ rằng ở cấp độ nền văn minh, một

mức độ kiến thức, thành thục và tinh xảo chưa từng có đã xuất hiện ở *dar al-islam* từ nhiều thế kỷ trước khi sự phục hưng xảy ra ở châu Âu, và như nhiều học giả đã nhận xét, phần lớn những công việc nền tảng cho tư tưởng khoa học và triết lý sau này nở rộ ở phương Tây đã được hình thành ở những vùng đất Hồi giáo. Một tác phẩm dẫn luận ngắn gọn may lắm cũng chỉ có thể nói mơ hồ về thành tựu của người Hồi giáo trong những lĩnh vực vượt trội của họ - như kiến trúc và thiết kế, luyện kim và gốm sứ, thi ca và triết học, cũng như những khoa học "khó nhằn" hơn như toán học, quang học, thiên văn học và y học. Nhưng ngoài những hạn chế về không gian, vẫn còn một câu hỏi gai góc, đó là bao nhiêu phần của những thành tựu văn hoá ấy là "Hồi giáo", nghĩa là có thể được quy trực tiếp hoặc thậm chí gián tiếp cho tôn giáo ấy, và bao nhiêu phần là dựa vào hoặc phát triển thêm những thành tựu của các nền văn minh trước đó (chủ yếu là Hy Lạp và Ba Tư). Sử gia người Mỹ Marshall Hodgson phân biệt giữa "Islamic" (thuộc về tôn giáo của người Hồi) và "Islamicate" (thuộc về khuôn khổ văn hoá và xã hội lớn hơn, trong đó đạo Hồi chỉ là một phần nhưng có thể xem là nắm quyền chi phối). Đây là một phân biệt hữu ích dù nó không được nhiều người sử dụng, và có lẽ nó trả lời được bao nhiêu thì cũng nêu lên bấy nhiêu câu hỏi.

Trọng tâm hơn với những quan tâm của tiểu luận này là các vấn đề về thẩm quyền và quyền lực. Giống như đối thủ lịch sử của nó là xứ sở Cơ Đốc giáo, xứ sở Hồi giáo cũng khát khao mở rộng ra toàn cầu. Không cần giải thích sự thất bại của *dar al-islam* trong việc duy trì đà phát triển và đưa toàn thế giới vào lãnh địa cai quản của nó, bởi chúng ta đã thấy những hạn chế của công nghệ tiền hiện đại: sự bao la của những lãnh thổ mà người Ả-rập thâu tóm trong làn sóng xâm chiếm lần thứ nhất là đủ kinh ngạc vào thời mà khoảng cách tối đa một người có thể di chuyển (dưới những điều kiện thuận lợi nhất) là không quá ba mươi hoặc bốn mươi dặm một ngày. Nhưng chính tốc độ và phạm vi của sự mở rộng ban đầu là nguồn gốc của những vấn đề chính trị mà mười ba thế kỷ sau vẫn chưa được giải quyết. Hồi giáo ban đầu mở rộng theo đà của chủ nghĩa bộ lạc. Thoạt tiên, sự quy phục "Thượng đế và Nhà tiên tri của Ngài" là sự quy phục một đội quân Ả-rập du cư chiến thắng. Ngay từ đầu, thông điệp về công bằng xã hội và bình đẳng của con người (và rắc rối hơn là của phụ nữ) trước Thượng đế như được chuyển tải trong thuyết giảng của Muhammad và được gìn giữ trong kinh Quran đã mâu thuẫn với những thực tế của quyền lực bộ lạc và triều đại. Những nội chiến xảy ra trong vòng một thế hệ kể từ khi Nhà tiên tri qua đời năm 632, sự chia

rẽ giữa người Sunni và Shi'a, sự sụp đổ của đế chế Ả-rập, sự phân tán chính trị xảy ra liền sau đó - tất cả những sự kiện lịch sử này đều là chứng cứ của một cơ đồ không hoàn thành: sự thành lập một chính thể thiêng liêng trên trái đất.

Thiếu một giáo hội hay chế độ tu sĩ, việc thực hiện cơ đồ ấy được bỏ lại cho sự bất định của những người nhiệt thành thế tục. Vai trò lãnh đạo được gánh vác dựa trên hai yếu tố thường mâu thuẫn nhau: Một mặt, nó chuyển sang những lãnh đạo bộ lạc, người mà với họ Hồi giáo (đôi khi là Hồi giáo theo cách hiểu phi chính thống nhất, liên quan đến một đấng cứu tinh) đã trở thành chất keo gắn kết tinh thần đoàn kết bộ lạc, thành một thế lực mang tính hệ tư tưởng, để những năng lượng trước đây bị tiêu tốn trong các trận chiến giết hại lẫn nhau được hướng ra bên ngoài vì mục đích chinh phục; mặt khác, nó chuyển sang *'ulama*, những người thế tục diễn giải luật, những nhà giám hộ truyền thống được kính trọng nhưng không sở hữu quyền lực thực thi mà phải dựa vào người ngoài, đôi lúc là những nô lệ được đưa từ các vùng xa xôi tới để thực hiện các mệnh lệnh của Thượng đế. Một nhượng bộ dù không dễ dàng giữa hai thế lực này - nhà cai trị quân sự và *'ulama* - đã tạo ra một cân bằng lập hiến thô sơ nhưng có sẵn để dùng trong cái gọi là "nền văn minh quốc tế", có lẽ là đầu tiên trong

lịch sử. Như Marshall Hodgson đã lập luận một cách thuyết phục, "sự phiêu lưu Hồi giáo" đã làm được nhiều điều để thoả mãn nhu cầu của những người ở vùng đô thị nằm giữa sông Nile và sông Oxus bằng cách tạo điều kiện cho sự xuất hiện một khu vực giao thương chung dựa trên những giá trị được chia sẻ chung về công bằng và làm ăn ngay thẳng dưới quyền uy của Thượng đế.

Thành tựu lịch sử này (có thể nói không quá rằng nó như một thời đại vàng son trong ký ức xã hội của người Hồi giáo) đã được đối trọng bởi một thất bại rõ ràng ở cấp độ chính trị của giới cầm quyền. Sau những mở rộng ban đầu, đế chế Ả-rập đã sụp đổ bên trong. Thể chế trung tâm của Hồi giáo là *caliphate* (vương triều của vua Hồi), đầu tiên bị tranh giành bởi các phe phái và dần dần đã mất đi tính hợp pháp khi *caliph*, "bóng của Thượng đế trên thế gian", đã trở thành tù nhân của những người bảo vệ kinh thành được tuyển chọn từ các bộ lạc. Ký ức xã hội tập trung vào những nhân vật caliph vượt trội hơn hẳn: Bốn vị caliph "được dẫn dắt đúng", gồm Abu Bakr (cai trị năm 632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman hay 'Ali (651-661); và Harun al-Rashid vĩ đại (786-809), quân vương lý tưởng đã trở nên bất tử trong những câu chuyện của *Ngàn lẻ một đêm*, thời mà đế chế Ả-rập đang ở đỉnh cao của nó. Dĩ nhiên, thứ mà ký ức xã hội không thể xét tới là bản chất

nhập nhằng của *caliphate*. Giới học giả vẫn đang tranh luận liệu *caliphate* thời kỳ đầu là một vương triều tôn giáo hay chính trị, hay là một kết hợp của cả hai, và (nếu vậy) theo tỉ lệ nào. Thuật ngữ này cũng mơ hồ như vương triều mà nó mô tả. Trong kinh Quran, nó được áp dụng để chỉ Adam, người đàn ông đầu tiên và là phó nhiếp chính của Thượng đế, cũng như David, một nhà tiên tri và cũng là một vị vua. Một vương triều như vậy đã xuất hiện tự phát sau sự qua đời của Nhà tiên tri, người không để lại nhân vật kế tục rõ ràng hay những quy tắc cho sự kế tục. Bốn caliph đầu tiên đã kế tục nhau thông qua sự ủng hộ và phù hợp với phong tục bộ lạc. Một số nhà luật học cho rằng từ đó về sau, chế độ caliph đích thực đã chấm dứt, và những caliph sau này chẳng qua là những vị vua hoặc nhà quân chủ. Trong những tác phẩm của trào lưu chính thống, danh hiệu "caliph" nhìn chung có nghĩa là người thay mặt hoặc người kế tục Nhà tiên tri Muhammad (chẳng hạn trong *khalifat rasul Allah* - thay mặt cho Sứ giả của Thượng đế). Những caliph của gia tộc Umayyad và một số người của gia tộc Abbas thay thế họ đã sử dụng danh hiệu *khalifat Allah* - đại diện hoặc phó nhiếp chính của Thượng đế (giống như một số quốc vương Hồi giáo sau này, chẳng hạn Sultan xứ Jogjakarta ở Java). Có vẻ đến giữa thế kỷ thứ 9, caliph rõ ràng đã thực thi những chức

năng tâm linh bên cạnh những chức năng chính trị, buộc thi hành sự tuân thủ tôn giáo. Sau một phản ứng của phái dân tuý chống lại những nỗ lực của Caliph al-Manum nhằm áp đặt lên quan lại triều đình một thứ chủ thuyết duy lý thông qua *mihna* hay "toà án dị giáo", ý đồ kiểm soát từ trung ương đã bị bãi bỏ, và vai trò giám hộ tính chất chính thống được chuyển cho *'ulama*.

Sự thất bại hoàn toàn của thể chế *caliph* mang đến những hậu quả sâu rộng nếu so sánh số phận của chế độ cai trị Hồi giáo với Cơ Đốc giáo ở phương Tây, nơi giáo hội giữ được sự độc quyền về giáo lý Cơ Đốc và những nghi lễ đảm bảo sự cứu chuộc dưới kiểm soát nghiêm ngặt của thể chế giáo hoàng. Độc quyền của Công giáo cuối cùng cũng bị phá vỡ, nhưng quyền lãnh đạo lâu dài của giáo hội đã đem lại những chuyển biến xã hội vượt lên trên những ràng buộc của quan hệ họ hàng. Nhà nước phương Tây đã hợp nhất trong quá trình giáo hội - đoàn thể lý tưởng biểu hiện cho ngôi Thiên Chúa - sinh ra những hậu duệ thế tục dưới dạng các thành phố và những thực thể công cộng khác. Ngược lại, nhà nước Hồi giáo chưa bao giờ hoàn toàn vượt lên ma trận bộ lạc của nó. Sự sụp đổ bên trong của đế chế Ả-rập đã làm tồi tệ thêm thất bại của caliph trong việc buộc thi hành sự tuân thủ tôn giáo. Ngoài nhóm Shi'a vẫn giữ vững ý tưởng về một thẩm quyền

tâm linh siêu việt, việc thiếu một thể chế trung tâm trong Hồi giáo cộng với nhiệm vụ cai trị bằng tôn giáo đã ngăn trở sự xuất hiện đối trọng của nó dưới dạng nhà nước thế tục. Luật đã phát triển tách rời với những trung gian được uỷ quyền thi hành luật, vì vậy sự cai trị mang tính quân sự - bộ lạc đã trở thành thông thường. Như Patricia Crone và Martin Hinds đã lập luận, "một nhà cai trị không có chút tiếng nói gì trong việc xác định luật mà thần dân của mình chọn sống theo thì không thể cai trị những thần dân ấy theo cách nào khác ngoài cách thuần tuý quân sự." Để tồn vong, một nhà nước như vậy phải được cấp nhân sự bởi bên ngoài, và nhà cai trị được tuân lệnh như một người ngoài chứ không phải như đại diện của cộng đồng. Trong mối quan hệ này, tuy có một yếu tố đồng thuận, nhưng như Crone và Hinds chỉ ra, nó cũng:

> hoàn toàn thiếu bộ máy thể chế ở đằng sau [nó]... Nhà nước do vậy là một thứ được đặt trên xã hội, không phải một thứ được bắt rễ trong nó, và vì có sự tương tác tối thiểu giữa hai bên, cũng có sự phát triển chính trị tối thiểu: các triều đại đến và đi, nhưng chỉ có các triều đại là thay đổi.

Phát biểu này có thể cường điệu mức độ bất động chính trị ở các nhà nước Hồi giáo, nhưng nó

nói lên một điểm quan trọng về mối quan hệ giữa nhà nước và xã hội dân sự ở những vùng đất Hồi giáo trước thời kỳ hiện đại (khoảng từ thế kỷ 19), khi các nhà cai trị Hồi giáo nhận thức được nhu cầu tạo ra những thay đổi nhằm đối mặt với các thách thức quân sự và kinh tế từ phương Tây.

Một sự thức tỉnh tôn giáo?

Các chuyên gia dù có bất đồng bao nhiêu về những hàm ý chính trị dài hạn, nhưng việc tái hiện sự tuân thủ Hồi giáo trong đời sống thường ngày - như tăng số người đi lễ ở nhà thờ, nhịn ăn trong tháng Ramadan, sự nở rộ của những xuất bản phẩm tôn giáo dạng in và truyền thông nghe-nhìn, sự chú trọng vào "cách phục trang Hồi giáo" ở nhiều nơi trên thế giới, đặc biệt cho phụ nữ - là điều không thể phủ nhận. Hai nhân tố thường được trích ra để giải thích là quy mô đô thị hoá chưa từng có và sự thất bại của nhà nước hậu thực dân trong việc thực hiện những lời hứa của nó. Sự di cư đến thành phố vừa có nghĩa là mất đi đời sống làng xã, nơi mạng lưới gia đình mở rộng củng cố các giá trị xã hội truyền thống, vừa có nghĩa là tiếp xúc với đời sống đô thị hiện đại, với những phong tục bị Tây phương hoá của nó. Ở cấp độ chính trị, Hồi giáo có vẻ là một vũ khí tư tưởng hấp dẫn chống lại những chế độ hậu thực dân, bị xem là thối nát,

độc đoán và đôi lúc là bạo ngược. Ở những nước thiếu các thể chế dân chủ có hiệu quả, nhà thờ Hồi giáo và mạng lưới hoạt động xoay quanh nó có thể có được một mức độ miễn nhiễm. Nếu các chính phủ đóng cửa những nhà thờ "nổi loạn", họ sẽ xác nhận những cáo buộc về sự thiếu đức tin, vốn được các đối thủ sử dụng để chĩa vào họ.

Sự bùng nổ của công nghệ thông tin, đặc biệt cuộc cách mạng trong truyền thông nghe-nhìn, đã bào mòn thẩm quyền của giai cấp tinh hoa xưa cũ hơn, những người có khuynh hướng tán thành các lối sống và giá trị thế tục. Truyền thông cũng khiến ngày càng nhiều người tiếp xúc với những hình ảnh không được phép và thường là kích dục của công nghiệp giải trí và quảng cáo phương Tây. Ở nhiều nước, một tốc độ đô thị hoá theo cấp số nhân đã làm thay đổi hẳn sự cân bằng văn hoá và nhân khẩu giữa dân số đô thị và nông thôn, tạo ra một tầng lớp vô sản đông đảo mới gồm những di dân mới trở thành người đô thị, dễ bị ảnh hưởng bởi thông điệp của những người theo phái dân tuý và những kẻ mị dân. Ở những nước như Ai Cập, phong trào chính trị Hồi giáo thông qua các tổ chức phúc lợi đã có thể lấp đầy những khoảng trống tạo ra bởi thất bại của chính phủ trong việc xử lý đói nghèo và thiếu thốn nhà cửa, cũng như những vấn đề xã hội khác do đô thị hoá quá nhanh. Trong những năm gần đây,

những xu hướng nhân khẩu học này đã bị che lấp bởi một thế hệ dân đô thị mới, thành thạo sử dụng truyền thông xã hội, dẫn tới điều đôi lúc được gọi là "Cuộc cách mạng Facebook" ở Trung Đông. Vào thời điểm hiện nay, mối quan hệ giữa hai thế lực xã hội - những người nông thôn và người mới lên thành thị với khuynh hướng tuân thủ các chuẩn mực Hồi giáo truyền thống, và thế hệ những người tốt nghiệp đại học và trung học với khuynh hướng đồng nhất bản thân với người cùng trang lứa ở phương Tây - vẫn là điều còn phải kiểm chứng. Nhưng trong sự thiếu vắng các cấu trúc đối lập được bắt rễ trong những thể chế xã hội dân sự, quyền lực có thể vẫn phải quay về vũ lực, hoặc về những giáo phái Hồi giáo với mạng lưới các nhà hoạt động và kỹ năng tổ chức của chúng.

Hay một khoảng trống tâm linh?

Trong những thời kỳ tiền hiện đại, trước giai đoạn thực dân, xã hội Hồi giáo được ràng buộc không chỉ bởi sự đoàn kết gia đình và dòng tộc, mà cả bởi những hội ái hữu huyền bí của dòng Sufi[1] mà hầu hết nam giới trưởng thành ở những xã hội đô thị đều là thành viên (xem Chương 4). Sự phục hồi của Hồi giáo đã kéo theo sự phục hồi

---

[1] Nhánh Mật tông của Hồi giáo.

của những thực hành Sufi đến một mức độ nào đó, nhưng tác động kết hợp của cuộc đấu tranh dân tộc chủ nghĩa hậu thực dân và phong trào hiện đại đã dẫn tới sự suy tàn nhanh của dòng Sufi, bởi lẽ dòng này bị các nhà đổi mới xem là một dấu hiệu "thụt lùi" và bị những người theo chủ nghĩa thuần tuý tôn giáo xem là hư hỏng vì tính chất dị giáo, hay thậm chí tệ hơn, như là tà đạo. Nhưng do thiếu một chế độ tu sĩ, các vị *shaikh* ("trưởng lão"), *murshid* (người dẫn dắt tâm linh) hay *pir* (cách họ được gọi ở những vùng đất nói tiếng Ba Tư hoặc Urdu) của dòng Sufi lại là một nguồn căn cứ xác đáng về tâm linh, bổ túc và đôi khi vượt hơn thẩm quyền trí tuệ của *'ulama*. Một số hội ái hữu Sufi có một vai trò dẫn đầu trong những đấu tranh hậu thực dân, số khác hợp tác với những nhà cầm quyền thực dân. Nhóm thứ hai tự xem mình như những liên minh chống lại những nhà hiện đại chủ nghĩa và những nhà cải cách tiên phong trong những phong trào dân tộc hiện đại. Dòng Sufi, với "tầm nhìn hợp nhất và duy nhất", với định hướng kiếp sau mang tính khổ hạnh và mối quan tâm đến những chiều hướng bí truyền của đức tin, đã vượt lên trên các tủn mủn trần tục của chính trị và những tác động tha hoá không tránh khỏi của quyền lực. Peter Von Sivers, một học giả Mỹ, đã trực tiếp liên hệ sự trỗi dậy của các phong trào chính trị hiện đại với sự suy tàn của

dòng Sufi mà nhiều người xem là cốt tuỷ tâm linh và linh hồn của Hồi giáo. Việc loại bỏ dòng Sufi khỏi cuộc tranh cãi giữa những nhà cải cách có tư tưởng thế tục và những đối thủ có định hướng tôn giáo dẫn tới sự đối đầu ngày càng vô vị giữa hai thái cực bạo lực.

Kết luận: Đạo Hồi hay chủ nghĩa Hồi giáo?

Sự phục hồi tôn giáo trong Hồi giáo hiện đại là một phản ánh về nhịp độ của sự thay đổi xã hội và công nghệ trong thế giới Hồi giáo, đặc biệt những tác động phá vỡ của một tiến trình đô thị hoá tăng nhanh. Ở phương diện này, các nguyên nhân cũng tương tự như những gì xảy ra ở Mỹ Latin và những vùng của châu Phi hạ Sahara vào cuối thế kỷ hai mươi, khi hoạt động của các nhà thờ Kháng cách gia tăng mạnh mẽ. Tuy nhiên, sự tuân thủ tăng lên trong Hồi giáo, thể hiện ở những chỉ số như cầu nguyện, nhịn ăn hay tham gia *Hajj* (cuộc hành hương hàng năm tới Makka), không tránh khỏi được quy kết cho những khát vọng chính trị của người Hồi giáo, bởi đa số họ sống ở những nhà nước hậu thực dân, được điều hành bởi những chính phủ bị xem là thiếu năng lực đạo đức hoặc tâm linh. Sự vượt trội của giáo dục đại chúng và sự xuất hiện ngày càng nhiều những phương tiện truyền thông nghe-nhìn đã



Hình 1. Ka'ba, ngôi đền hình khối lập phương ở trung tâm thánh địa Makka. Người hành hương đi nhiễu quanh Ka'ba và người Hồi giáo ở khắp nơi hướng về nó để cầu nguyện. *Kissa* hay tấm phủ bằng lụa đen được thay mỗi năm.

dẫn tới sự giảm sút thẩm quyền tôn giáo truyền thống cả của *'ulama* lẫn những người lãnh đạo các hội ái hữu Sufi. Cho đến gần đây, khoảng cách ấy



Hình 2. Nhà ga Haji (cho người hành hương về Makka) ở sân bay quốc tế King 'Abdul 'Aziz gần Jedda, Arab Saudi. Những sảnh lớn cấu trúc như mái lều được xây dựng từ những kết cấu cách nhiệt dùng trong nghiên cứu không gian, có thể đón tiếp người hành hương 5.000 người mỗi giờ, tạo điều kiện đi lại và tiết kiệm chi phí cho người hành hương.

đã được lấp đầy bởi một loạt phong trào và nhà lãnh đạo, đa phần đều tuyên bố hành động của họ có tính hợp pháp tôn giáo. Trong lịch sử đã có những phong trào phục hồi tôn giáo thách thức và đôi khi chiếm được quyền lực ở những nước Hồi giáo trước khi trật tự quốc tế thời kỳ thực dân và hậu thực dân đưa phần lớn thế giới vào quỹ đạo kinh tế và văn hoá của nó.

Tuy nhiên, sẽ là sai nếu kết luận rằng những hoạt động chính trị của Hồi giáo đương đại chẳng gì hơn ngoài những ví dụ mới nhất của một khuôn mẫu lâu đời có tính chu kỳ. Những phong trào nhằm thức tỉnh lại đức tin và thường xuất hiện trên các bản tin chính không chỉ hiện đại về phương

pháp, trong đó có cả những kỹ thuật tổ chức phức tạp và việc sử dụng vũ khí. Chúng còn hiện đại ở chỗ đã đưa vào thuyết giảng Hồi giáo "truyền thống" nhiều ý tưởng du nhập từ bên ngoài truyền thống trí tuệ Hồi giáo. Sự suy tàn của những hình thức tâm linh truyền thống ở các hội ái hữu Sufi đã song hành với quá trình "tư tưởng hoá" Hồi giáo ở cấp độ chính trị, sự hình thành một hệ tư tưởng chính trị sử dụng những biểu tượng được chọn lọc từ lịch sử của Hồi giáo trong khi loại bỏ những cái khác. Hệ tư tưởng này, đôi lúc được gọi là "Hồi giáo chính thống", nên được mô tả là *chủ nghĩa Hồi giáo* (Islamism): hậu tố Latin (-ism) gắn vào từ Ả-rập ban đầu phản ánh cách sử dụng của chính những người theo chủ nghĩa Hồi giáo, những người tự gọi mình là *islamiyan* để phân biệt với từ chung chung *muslimun* ("những người Hồi giáo"). Nó diễn đạt chính xác hơn mối quan hệ giữa một thực tế tồn tại từ trước (trong trường hợp này là một tôn giáo) và sự biến đổi của nó thành một hệ tư tưởng chính trị, giống như chủ nghĩa cộng sản là sự tư tưởng hoá thực tế về công xã, chủ nghĩa xã hội là sự tư tưởng hoá xã hội, và chủ nghĩa phát xít là sự tư tưởng hoá một biểu tượng cổ xưa của thể chế chấp chính La Mã. Chủ nghĩa Hồi giáo không phải là đạo Hồi. Những đường phân chia thường bị làm mờ đi, nhưng việc phân biệt hai thứ ấy là quan trọng.





Kinh Quran và Nhà tiên tri

Giữa thế kỷ 20 trở về trước, người Hồi giáo thường được gọi là *Muhammadan*, người theo Muhammad, và Hồi giáo được gọi là *Muhammadanism*, tôn giáo của người theo Muhammad. Cách dùng đó đã bị bãi bỏ, và điều này phần nào là một phản ánh về những thay đổi chính trị xảy ra từ thời điểm đa phần thế giới Hồi giáo ở dưới sự cai trị của thực dân châu Âu. Người châu Âu, đặc biệt ở Nam Á, xem sự kính trọng mà người Hồi giáo dành cho Nhà tiên tri không khác gì sự thờ cúng. Người Hồi giáo thường không tự gọi mình là *Muhammadan* (ngoại trừ như một thuật ngữ mô tả khi nói chuyện với người châu Âu), vì điều đó có vẻ muốn ngụ ý rằng họ thờ Muhammad không khác gì người Cơ Đốc giáo thờ Chúa Jesus. Đối với những người Hồi giáo chính thống, một

ngụ ý như vậy là rất chướng tai. Người Hồi giáo thờ phụng Thượng đế chứ không phải Muhammad. Sứ giả là một nhà tiên tri, không phải một vị thần hay một hiện thân của thần linh. Hiểu khác đi sẽ là vi phạm ranh giới giữa Thượng đế và nhân loại, giữa Đấng tạo tác và tạo phẩm của Ngài. Về mặt thần học, việc duy trì ranh giới ấy là vấn đề trung tâm trong tín ngưỡng Hồi giáo. "Không có thần linh nào mà chỉ có Thượng đế. Muhammad là Sứ giả của Thượng đế."

Như thế không phải nói rằng Muhammad là người bình thường theo bất kỳ ý nghĩa nào của từ này, hay vai trò của ngài ít quyết định đối với sự hình thành Hồi giáo hơn của Jesus Christ đối với Cơ Đốc giáo. Có thể cho rằng điều ngược lại mới đúng. Do bản chất phức tạp của thánh kinh Hồi giáo, có nhiều hành động, tư tưởng, lời nói được quy cho Muhammad hơn là trường hợp Jesus Christ. Sự khác biệt không nằm ở ảnh hưởng lịch sử hay mức độ thu hút đối với tâm trí tín đồ, mà đúng hơn ở địa vị khác nhau được gán cho những lời ngài thốt ra. Người Muslim thuộc mọi phe phái phân biệt giữa những lời được xem là của Muhammad trong năng lực của một nhà tiên tri hoặc nhà mặc khải của Thượng đế - những lời được tập hợp trong kinh Quran (tên gọi này có nghĩa gốc là "thuyết" hoặc "tụng"); và những lời thuộc một địa vị thấp hơn, được người

đương thời với ngài ghi lại trong một văn bản thứ yếu được gọi là *hadith* (những ghi chép hay "truyền thống"). Xoay quanh hai phạm trù này có một mức độ tranh cãi nhất định, nhưng khác biệt về địa vị là một điều mà những nhà bình luận Hồi giáo và không phải Hồi giáo nhìn chung đều đồng thuận.

Kinh Quran

Với đại đa số người Hồi giáo, kinh Quran là lời Thượng đế, được tuyên thuyết mà không có sự sửa đổi của con người. Nó không chỉ là một thánh thư như trong những truyền thống khác. Sau tranh cãi Mu'tazili (xem Chương 3), kinh Quran đã được xem là "hằng hữu", nghĩa là cùng hiện hữu với Thượng đế. Như Wilfred Cantwell đã nhận xét, với tín đồ Hồi giáo, nó chiếm vị trí như Jesus Christ đối với người Cơ Đốc giáo. Một người Hồi giáo không được cầm bản kinh nếu không ở một trạng thái được tịnh hoá bằng nghi lễ. Sự phát âm chính xác cũng quan trọng như ý nghĩa. Khác với hầu hết các tác phẩm Ả-rập, chữ viết của kinh Quran có những dấu nguyên âm ngắn để đảm bảo mức độ chính xác nhất về phát âm. Trước khi đọc phải nói câu "Tránh xa Satan, kẻ bị nguyền rủa, tôi trú ẩn nơi Allah", tiếp đến là "Thượng đế toàn năng đã ban chân ngôn!" Những

câu mở đầu và kết thúc thiết lập "một kiểu hàng rào nghi lễ bằng lời hoặc một khu vực tôn nghiêm bao quanh tác phẩm được tụng, giữ nó khỏi những động cơ xấu xa hoặc không thành tâm." Những đoạn nhất định được cho là có sức mạnh chữa lành: ví dụ, *sura* hay chương đầu tiêng, có tiêu đề *Mở đầu*, là tốt cho những trường hợp bị bọ cạp cắn; hai chương cuối cùng (*sura* 113 và 114) tốt cho nhiều loại bệnh khác nhau.

Phần lớn tranh cãi học thuật xoay quanh kết cấu của tác phẩm. Hầu hết các học giả không phải người Hồi giáo, trừ vài trường hợp ngoại lệ, chấp nhận rằng cuốn sách chứa đựng những thánh ngôn do Muhammad nói trong quãng thời gian đảm nhiệm vai trò tiên tri, khởi đầu từ khoảng năm 610 thuộc Công nguyên và kết thúc với sự qua đời của ngài năm 632. Theo nhiều truyền thống khác nhau, Muhammad đã rơi vào một trạng thái giống như xuất thần khi những mặc khải đến với ngài. Những truyền thống này nhất quán với những câu chuyện mặc khải mà các nhà tiên tri gần đây hơn nhận được, như Joseph Smith Jr, người sáng lập giáo phái Mormon, đã có những lời tiên tri được tập hợp trong kinh văn có tên *Giáo lý và pháp điển* (*Doctrine and Covenants*). Các sử gia Hồi giáo nhìn chung đồng thuận rằng một số hoặc tất cả những lời này, được cẩn thận phân biệt với phát ngôn "bình

thường" của Muhammad như ghi chép trong văn bản *hadith*, viết lúc ngài còn sống. Mỗi vị trong bốn caliph "được dẫn dắt đúng" đã có công khởi xướng hoặc thúc đẩy sự thu thập kinh điển. Tuy nhiên, các sử gia và những học giả truyền thống nhất trí rằng tác phẩm chép tay chính thức đã được chấp nhận dưới thời caliph thứ ba, 'Uthman (cai trị giai đoạn 644-656). Nhiều cách đọc khác nhau cuối cùng đã bị bãi bỏ, nhưng không hoàn toàn bị triệt tiêu - một nhiệm vụ bị làm khó bởi tình trạng chữ viết Ả-rập thời ban đầu, vốn thiếu dấu phụ để phân biệt các phụ âm. Trong quá trình chữ viết phát triển hơn, tác phẩm cũng trở nên chuẩn hoá. Những cách đọc khác nhau giảm xuống còn bảy, mỗi cách được xem là có giá trị ngang nhau.

Cuốn sách được chia thành 114 *sura* (nghĩa đen là "dòng"), hay chương, được sắp xếp gần như theo thứ tự về độ dài, với chương ngắn nhất ở cuối cùng và chương dài nhất gần đầu. Ngoại lệ quan trọng nhất với khuôn mẫu này là *sura* thứ nhất, *Fatiha* hay "Mở đầu", một bài cầu nguyện bảy đoạn, được lặp đi lặp lại trong năm thời cầu nguyện mà người Muslim phải thực hiện mỗi hai mươi bốn giờ. Đôi lúc được gọi là "Mẹ của Thánh thư", chương *Fatiha* có thể nói là tinh tuý của Hồi giáo. Nó thường được sử dụng như một bài cầu nguyện.

Trong những *sura* kế tiếp, cùng một thông điệp nền tảng được lặp lại, đào sâu, mở rộng, minh hoạ bằng những câu chuyện sử dụng truyền thống Do Thái - Cơ Đốc giáo đồng thời bổ sung một số yếu tố đặc thù Ả-rập. Adam và Noah, Abraham và Joseph, Moses và Jesus Christ xuất hiện bên cạnh những nhà tiên tri và thánh nhân Ả-rập mà Kinh thánh Cơ Đốc giáo không có: Hud, Salih, Luqman. Tư tưởng thần học là một thuyết độc thần tuyệt đối và không thoả hiệp. Giống như trong kinh Cựu ước, những nhà tiên tri được gửi xuống để cảnh báo con người đừng đi chệnh con đường đúng đắn bằng việc thờ cúng sai lầm. Đáng ghê tởm nhất là tội *shirk*, hay "tội liên tưởng", làm tổn hại uy nghi của Thượng đế bởi việc liên hệ Ngài với những thần thánh kém hơn. Ý chí, sự tôn nghiêm và quyền năng sáng tạo của Thượng đế liên tục được nhấn mạnh và ca ngợi. *Allah* - từ Ả-rập để chỉ Thượng đế - chứa đựng mạo từ hạn định. Nó có nghĩa đen là "vị thần". Thay vì ước đoán vô ích về những thuộc tính của Ngài, con người được khuyên thừa nhận sự hiện diện của Ngài, tuân theo những quy luật đạo đức và những mệnh lệnh được mặc khải cho họ thông qua những sứ giả hay nhiều nhà tiên tri kế tiếp nhau. Người cuối cùng trong số họ là Muhammad. Thượng đế vừa siêu việt vừa ở khắp mọi nơi, là Đấng tạo tác, Ngài ở gần với một cá nhân hơn cả "tĩnh mạch cổ" của người đó.

Mở đầu

Nhân danh Thượng đế,
Đấng khoan dung,
Đấng nhân từ!
Hãy tán thán Allah, Thiên Chúa các cõi thế,
Đấng khoan dung, Đấng nhân từ!
Đấng chủ toạ Ngày phán quyết.
Đấng mà chúng ta phải tôn thờ,
Đấng mà chúng ta phải cầu xin cứu rỗi.
Xin hãy dẫn dắt chúng con đến chính đạo,
Con đường của những kẻ mà Ngài đã giáng phúc,
Những kẻ đã không làm Ngài nổi giận,
Những kẻ đã không thờ tà đạo".[1]

Quran 1:1-7

Chính Thượng đế chứ không phải Muhammad mới là đấng nói trong Quran, và điều này biểu hiện chỗ nhiều câu có từ đầu tiên là mệnh lệnh "Hãy bảo!", để nói với Muhammad. Thượng đế nói tới bản thân bằng ngôi thứ nhất số ít và số nhiều; nhưng rõ ràng, Nhà tiên tri cũng được kinh nói tới và kể về Thượng đế ở ngôi thứ ba. Neal Robinson, một học giả người Anh từng có một phân tích chi tiết về phong cách của Quran, đã chỉ ra rằng sự dịch chuyển đột ngột trong đại

1 Các phần dịch kinh Quran trong sách được tham khảo từ bản dịch Việt ngữ "Thánh kinh Quran" của Hội huynh đệ Ahmadi.

Tóm lược Quran

"Trong một hình thức cô đọng, [Fatiha] chứa đựng tất cả những nguyên lý nền tảng được đề ra trong kinh Quran: nguyên lý về sự độc tôn và duy nhất của Thượng đế, Ngài là Đấng khởi tạo và nuôi dưỡng thế gian, là nguồn của mọi ân phước tạo nên sự sống, nơi Ngài, con người phải chịu trách nhiệm cuối cùng, Ngài là quyền năng duy nhất có thể thật sự dẫn dắt và cứu vớt, là tiếng gọi đến với *hành động* đúng đắn trong cuộc sống ở thế gian này... nguyên lý về sự sống sau cái chết và về những hậu quả hữu cơ của hành động và ứng xử của con người... nguyên lý về sự dẫn dắt thông qua người mang thông điệp của Thượng đế... và cũng từ đây, nguyên lý về sự liên tục của mọi tôn giáo đích thực...; cuối cùng, nhu cầu quy phục tự nguyện trước ý chí của Đấng tối cao và chỉ tôn thờ một mình Ngài."

Muhammad Asad, *Thông điệp của Quran* (1984), 1

từ là một đặc trưng của tu từ học Ả-rập, qua đó nói lên rằng "Thượng đế là đấng được ám chỉ" trong suốt kinh Quran, bất kể việc sử dụng nhiều đại từ khác nhau.

> Với ngôi thứ nhất số nhiều, Ngài diễn đạt quyền năng, tôn nghiêm và sự rộng lượng. Với ngôi thứ nhất số ít, Ngài giữ gìn tính đơn nhất, tạo ra một âm hưởng gần gũi, hoặc để trút nỗi giận dữ.

Với ngôi thứ ba số ít, Ngài chuyển đến nhân loại thông điệp phổ quát trong một ngôn ngữ mà bản thân họ có thể sử dụng lại.

Những học giả khác cho rằng một số đoạn nhất định tốt nhất nên được hiểu như lời của các thiên sứ, hoặc của thiên sứ Gabriel. Điều này đặc biệt đúng với những đoạn ở gần mở đầu của cuốn sách, nhưng được xem là thuộc thời kỳ sau này ở Madina trong sứ mệnh truyền đạo của Muhammad - những đoạn chứa các hướng dẫn chi tiết về hôn nhân, thừa kế và hình phạt, nói lên nguồn gốc ban đầu của luật Hồi giáo.

Đối với người đọc quen thuộc với Kinh thánh Cơ Đốc giáo hoặc sử thi Ấn Độ giáo, điều Quran thiếu là một cấu trúc chuyện kể mạch lạc. Robinson cho rằng trong Kinh thánh Cơ Đốc giáo, thứ tương đồng nhất với Quran là những thư của sứ đồ Paul hơn là những chuyện kể về cuộc đời Jesus được ghi chép trong các Phúc âm, và ông trích dẫn ý kiến của nhà thần học Ấn Độ thế kỷ 18, Shah Wali-Allah của Delhi, rằng Quran không nên được xem như một cuốn sách với cách xử lý chủ đề có tính hệ thống, mà đúng hơn như một tuyển tập những bức thư của một ông vua viết cho thần dân của mình tuỳ theo những đòi hỏi của tình huống. Dù có một số chuyện kể cá nhân - đáng chú ý là những

chuyện của các nhà tiên tri, gồm cả cái gọi là "những chuyện kể về sự trừng phạt", trình bày chi tiết số phận thảm khốc giáng xuống những người bác bỏ sứ giả của Thượng đế - nhưng các thuyết giảng lịch sử được liên kết theo chủ đề hơn là theo tiến trình thời gian. Những chuyện kể trong Kinh Thánh dành cho người Cơ Đốc giáo và người Do Thái giáo được trình bày như những lời nhắc nhở và tái xác quyết những mặc khải trước đây, không phải như những mặc khải mới. Tuy nhiên, khác biệt quan trọng về giáo lý cũng xuất hiện từ những chuyện kể này. Điểm khác đáng kể nhất so với thần học Cơ Đốc giáo là thuyết giảng về sự sa ngã. Satan bị trừng phạt vì không chịu quỳ trước Adam; và tuy Adam phạm tội tổ tông, giống như câu chuyện trong Kinh Thánh, nhưng đã hối hận và sớm lấy lại sự ân sủng, trở thành đại diện hoặc phó nhiếp chính (*khalifa*) của Thượng đế, và là nhà tiên tri đầu tiên trong dòng dõi các nhà tiên tri mà người cuối cùng là Muhammad. Ở đây không có giáo lý về tội tổ tông, không có ý tưởng về chuộc tội cho loài người. Nếu không có tội tổ tông, sẽ không có đấng cứu thế: Jesus của kinh Quran là một nhà tiên tri, sinh ra từ một Đức mẹ Đồng trinh nhưng không phải là hiện thân của thần linh. Vì không có sự hiện thân lẫn đấng cứu thế nên không thể có giáo

hội, không có "cô dâu" hay "thân thể bí nhiệm" của Thượng đế. Không cần cộng đồng vĩnh hằng nào để đảm bảo sự cứu rỗi. Tất cả những gì con người phải làm là tuân theo những mệnh lệnh của Thượng đế và sử dụng trí tuệ của mình để phân biệt cái đúng với cái sai, sử dụng Quran làm tiêu chí (*furqan*). Thượng đế khải thị về bản thân không phải trong một Con người, mà trong thứ trở thành một Thánh thư, với những lời được hầu hết người Hồi giáo xem như bản thân Đấng thiêng liêng.

Người phát ngôn của Thượng đế

"Muhammad là người phát ngôn cho ý chí của Đấng thiêng liêng, ý chí ấy được truyền đến người bởi Gabriel, và do vậy, giống như một cận thần tâm phúc, người đứng ở ranh giới giữa triều đình của vua và những thần dân. Người luôn tuân phục. Đôi lúc người nhận thông điệp để chuyển đến mọi người, hoặc nhận những mệnh lệnh, sự cổ vũ dành cho họ; đôi lúc người được xưng hô như thể đại diện của mọi người; cũng có khi những cổ vũ hoặc định hướng đặc biệt được nói với người cho chính hành xử của người; lại có khi người như thể bước qua ranh giới, đối mặt trực tiếp với dân chúng, chuyển những mệnh lệnh và cổ vũ của đấng thiêng liêng đến với họ."

W. M. Watt, *Dẫn nhập của Bell về kinh Quran* (Edinburgh, 1970), 67

Những *sura* trong kinh Quran được chia thành những tiết đoạn, và mỗi tiết đoạn trong tiếng Ả-rập được gọi là *aya* - từ này có nghĩa là "dấu hiệu" và thường được sử dụng trong Quran để biểu thị sự tồn tại của Thượng đế. Những "dấu hiệu" này cũng như việc đề cập tới cách nói của Đấng thiêng liêng chỉ ra những bằng chứng về Thượng đế trong tự nhiên. Thần học Quran do vậy thấm đẫm thứ sau này trong thần học Cơ Đốc giáo được gọi là "lập luận vật lý thần học"[1]. Bản thân hành động đọc là một hành động cầu nguyện.

Tuy có ít nhất bốn lần Muhammad được nói đến bằng tên, nhưng ngoại trừ vài trường hợp bóng gió, hầu như không có gì trong Quran giúp suy ra một tiểu sử về Muhammad hay chuyện về sự truyền đạo của ngài. Để so sánh với kinh Tân ước, cứ như thể Thư của sứ đồ được gìn giữ mà không có bất kỳ cuốn nào trong bốn cuốn Phúc âm hoặc Hành trạng của sứ đồ. Kinh Quran ít liên quan đến những sự kiện trong cuộc đời Muhammad cũng giống như sứ đồ Paul ít liên quan đến chuyện kể về cuộc đời Chúa Jesus.

---

1 *Argument from design,* cũng gọi là *physico-theological argument,* lập luận về sự tồn tại của Thượng đế dựa trên bằng chứng về cách sắp xếp, bố cục có chủ ý trong thế giới tự nhiên.





Hình 3. Một trang trong Quran: một ví dụ về kiểu chữ viết Naskhi. Nội dung là Surat al-Nas (chương al-Nas, 114): "Hãy nói: "Con xin Thiên Chúa của nhân loại gia hộ, Đế vương của nhân loại, Thượng đế của nhân loại, để tránh khỏi việc ác của những kẻ đồn đại một cách lén lút, những kẻ thì thầm vào trái tim của con người, ở loài *jinn* (ma quỷ) và loài người."

Phong cách của Quran có tính tượng trưng và tỉnh lược. Nó nhắm đến những người đã quen

Dấu hiệu và tiết đoạn

"Mỗi *ayah* của Quran cũng là một dấu hiệu - trong ý nghĩa biểu tượng hoặc ký hiệu học - nhằm chỉ đến một cấp độ thực tại khác mà đến lượt nó lại tái xác quyết thông điệp của sự mặc khải. Do vậy, tín đồ nếu muốn có một cảm nhận về Đấng thiêng liêng phải đồng thời học hai cấp độ "ngôn ngữ" (*langue*) riêng biệt - bản văn Quran bằng tiếng Ả-rập và "ngôn ngữ" của tự nhiên, cũng là một biểu thị của lời Thượng đế. Thượng đế đã tạo ra thế giới như một cuốn sách; những mặc khải của ngài giáng hạ trần gian và được biên soạn thành một cuốn sách; do đó, loài người phải học "đọc" thế gian như một cuốn sách."

Vincent J. Cornell, trong John L. Esposito (biên soạn), *Bách khoa thư Oxford về thế giới Hồi giáo hiện đại* (New York, 1995), iii.338

với phần lớn những nội dung chứa đựng trong đó. Nội dung của nó không tự giải thích, mà chỉ có thể được hiểu bằng cách tham khảo những tư liệu *bên ngoài* nó. Chính những khó khăn mà nó đặt ra như một nguồn tư liệu lịch sử là một biểu thị *prima facie*[1] cho tính xác thực của nó. Một công trình từng trải qua bất kỳ việc biên soạn hay viết nào chắc chắn sẽ cho thấy nhiều dấu hiệu mạch lạc hơn trong kể chuyện. Người ta có

1 Hiển nhiên, nhìn là thấy ngay.

ấn tượng rằng những lời của Muhammad (nói trong trạng thái tiên tri, khi ngài được thiên sứ hoặc Thượng đế nhập vào) ngay từ đầu đã được xem là tạo tác của thiêng liêng, khác với những lời nói khác của ngài, và chúng đáng được ghi lại, lưu trữ như thánh tích. Không giống những cuốn sách của kinh Cựu ước và kinh Tân ước, Quran tự cho thấy nó là "chất liệu thô" chưa được biên tập. Ngữ cảnh kể chuyện của nó - ở đây là sự nghiệp giáo hoá của Muhammad - là thứ cần được tái tạo để chúng ta tiếp cận được nhiều cấp độ ý nghĩa của nó. Trong trường hợp này, ngay cả với những người hoài nghi, niên đại cũng phải chiếu theo thần học. "Lời Thượng đế" được truyền đạt bởi thiên sứ có một địa vị bản thể luận cao hơn những lời của Nhà tiên tri được ghi chép trong văn bản *hadith*, nên tương tự, cuộc đời Nhà tiên tri cũng xuất hiện *sau* những lời chứng cho Thánh thư. Thay vì Muhammad là "tác giả" của Quran, từ một khía cạnh văn học - lịch sử, Quran là "tác giả" của Muhammad.

Sira (tiểu sử)

Địa vị mà Muhammad Nhà tiên tri có được như một nhân vật lịch sử của thế giới là cao trọng đến nỗi khó mà nghĩ về ngài như một người đã sống cuộc đời mình trong một bối cảnh văn hoá

không có những ghi chép lịch sử, thời mà lịch sử được bao bọc trong thần thoại, và sự thật lịch sử hầu như nằm ngoài tầm với. Những sự kiện của cuộc đời ngài, được tái tạo cẩn thận từ những dấu vết mơ hồ và sự bóng gió trong kinh Quran, cũng như từ khẩu chứng của những người đi theo và kế tục ngài, đã được viết ra sau khi ngài qua đời hơn một thế kỷ, trong những hoàn cảnh khác rất nhiều với thời mà có vẻ ngài đã sống. Đến thời điểm ấy, những bộ lạc Ả-rập vinh quang dưới ngọn cờ Hồi giáo đã vượt ra khỏi bán đảo Ả-rập và chinh phục phần lớn thế giới văn minh, gồm Ai Cập, Palestine, Syria, Mesopotamia[1] và những vùng cao nguyên của Ba Tư. Những nền văn hoá phức tạp hơn của Bái hoả giáo, Cơ Đốc giáo và Do Thái giáo đã nằm dưới quyền thống trị Ả-rập. Sự hận thù bè phái đã bùng ra giữa các bộ lạc, trong khi tôn giáo mới của Đấng Allah và nhà tiên tri Ả-rập của ngài gặp phải sự phê phán từ những đầu óc thần học có đào tạo của những tôn giáo cổ hơn.

Những tác phẩm đầu tiên về cuộc đời Nhà tiên tri mà chúng ta có hiện nay có mục đích vừa bình luận vừa biện hộ. Chúng có vai trò giải thích "những lần mặc khải" - những hoàn cảnh cụ thể trong cuộc đời Nhà tiên tri khi một đoạn văn hay đoạn thơ của Quran "giáng hạ". Cách

1 Một phần của Iraq ngày nay.

chúng giải thích các sự kiện có thể bị ảnh hưởng bởi quá trình nhận thức muộn, sau khi sự việc đã xảy ra, hoặc bởi một sắc thái hồi tưởng nhằm ủng hộ những tuyên bố của một trong các phe phái tranh giành quyền lực. Chúng chứa rất nhiều nội dung có tính chất tu từ, công thức hoặc siêu nhiên với mục đích bênh vực những tuyên bố của người được chọn làm nhà tiên tri trước những phê phán của người hoài nghi hoặc định kiến. Độ trễ thời gian của những tiểu sử được viết ra đầu tiên là rất đáng kể. Tiểu sử đầu tiên chúng ta có là của Ibn Ishaq, mất năm 767 thuộc Công nguyên, 135 năm sau khi Muhammad qua đời. Phiên bản mà chúng ta có hiện nay được trích từ một tác phẩm dài hơn - có lẽ là một "lịch sử thế giới" - của Ibn Hisham (mất năm 838); những nhà viết tiểu sử thời kỳ đầu khác gồm al-Waqidi (mất năm 823) và Ibn Sa'd (mất năm 845). Người chép sử biên niên Tabari (mất năm 923) kể lại những nội dung không có trong các nguồn khác, trong đó có đoạn nổi tiếng "Những câu thơ về quỷ Satan".

Một thế kỷ truyền miệng hoặc hơn kể từ khi Muhammad qua đời cho đến những tiểu sử đầu tiên khiến cho sự chắc chắn về dữ kiện là không thể có. Điều này không khiến cho một số học giả, đa số làm việc ở những đại học phương Tây, tránh việc phát biểu những lý thuyết mang tính ước đoán cao về nguồn gốc của Hồi giáo. Một trong

những lý thuyết gây phản ứng nhất, ban đầu được đề xướng bởi nhà thần học Kháng cách Gunter Luling và gần đây được đào sâu bởi học giả có bút danh Christoph Luxenburg, cho rằng Quran có thể đã có nguồn gốc từ những thánh ca dạng thơ của những bộ lạc nói tiếng Ả-rập được Cơ Đốc hoá. Những thánh ca này có lẽ đã được Muhammad sửa đổi cho phù hợp, hoặc được gán ngược lại cho ngài sau những chinh phục của người Ả-rập. Volker Popp, một người nghiên cứu tiền đúc làm việc ở Đức, có ý kiến theo hướng ủng hộ Luxenburg rằng tên "Muhammad", vốn xuất hiện trên những đồng xu đầu tiên và được khắc bên trong nhà thờ Dome of the Rock (Vòm Đá) ở Jerusalem (bên cạnh một số phiên bản viết đầu tiên của tác phẩm Quran, có niên đại từ những năm 690), thực ra có thể nói tới Jesus Christ: từ "muhammad" có thể được đọc như một động tính từ quá khứ, có nghĩa là "được ca ngợi" hoặc "người được chọn", dẫn tới khả năng những người Ả-rập đầu tiên chinh phục Palestine là những người Cơ Đốc giáo phản kháng sự cai trị của Byzantine[1]. Tuy nhiên, khi nêu lên quan điểm này, có vẻ họ bỏ qua bằng chứng từ những nguồn tư liệu không phải của người Hồi giáo, trong đó hai nhân vật Muhammad và Jesus Christ rõ ràng là khác nhau.

---

[1] Đế quốc La Mã phương Đông.

Điều có thể được nói với sự chắc chắn hơn là, thẩm quyền của Quran và của Muhammad đã trở nên quan trọng tối cao trong những bàn cãi và tranh chấp sau khi người Ả-rập chinh phục Vùng đất Trăng lưỡi liềm màu mỡ (đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ). Những nội dung có trong tiểu sử có vẻ đã được thu thập theo cùng phương pháp luận chi phối *hadith* hay "những truyền thống", hệ thống quan trọng thứ hai trong thánh điển Hồi giáo, sau kinh Quran. Những người thu thập các nội dung ấy, trong phạm vi hoàn cảnh cho phép (xem dưới đây), có vẻ đã cẩn thận hết mức trong việc sàng lọc những truyền thống đáng tin cậy khỏi những truyền thống không đáng tin cậy. Tuy nhiên, giới học thuật phê bình hiện đại chắc chắn sẽ chất vấn phương pháp luận này. Nhìn chung, học giả Hồi giáo ít có tính phê phán hơn, dù không phải ai cũng vậy.

Phần trình bày sau đây cung cấp những cốt lõi tối thiểu nhất của một tiểu sử mà qua thời gian đã được bổ sung chi tiết để bao hàm một phạm vi rộng lớn các giai thoại làm thí dụ, tạo nên chất liệu thô cho luật Hồi giáo.

Muhammad sinh ra khoảng năm 570 thuộc Công nguyên ở Makka, nơi có một thánh địa cổ xưa, một trong nhiều *hawta* hay thánh đường, ở vùng mà các bộ lạc đang gây chiến với nhau sẽ dừng sự thù địch trong những tháng hành hương

để thực hiện nghi lễ. Người không phải Hồi giáo tin rằng những nghi lễ này gồm cả sự cúng bái để vạn vật sinh sôi nảy nở, chẳng hạn như cầu mưa, vốn được thấy ở nhiều văn hoá khác nhau. Truyền thống Hồi giáo cho rằng Ka'ba, ngôi đền hình khối lập phương ở trung tâm của thánh địa đã được kiến tạo bởi Abraham (Ibrahim) gần địa điểm cúng tế. Trong Kinh thánh Cơ Đốc giáo, Abraham chứng minh sự hết lòng phụng sự Thượng đế bằng cách xin được hiến tế Isaac, tổ của người Hebrew (người Do Thái cổ), con của ngài với người đàn bà hiếm muộn Sarah. Trong phiên bản Hồi giáo, người chút nữa trở thành nạn nhân là Ishmael hay Isma'il, con của Abraham với nữ gia nhân Hagar, nhưng ông đã được sống và trở thành tổ tiên của người Ả-rập. Sự cúng tế được tưởng nhớ trên khắp thế giới Hồi giáo vào dịp *'Id al Adha* hay Lễ hội Hiến tế, hoạt động trung tâm của *Haji* (Đại hành hương), khi hàng trăm ngàn người hành hương đổ về thánh địa để thực hiện những nghi thức đã được sửa đổi hoặc bỏ đi tính chất tà giáo, do Nhà tiên tri đặt ra trong năm cuối cùng của cuộc đời ngài. Theo quan điểm Hồi giáo truyền thống, tà giáo thịnh hành ở Makka vào thời điểm Nhà tiên tri ra đời không phải là một tôn giáo "ban sơ" sau đó tiến triển thành nhất thần giáo, mà là một biểu hiện của sự suy đồi tôn giáo. Nó là sự thoát ly hoặc thụt lùi khỏi "Hồi giáo" hay nhất

thần giáo ban đầu của Adam, Abraham, Moses và những nhà tiên tri hay giáo trưởng khác.

Quraish, bộ lạc của Muhammad, trong nhiều thế hệ đã là những người canh giữ thánh địa. Makka có vị trí gần nhưng không trực tiếp nằm trên những tuyến giao thương đất liền nối liền Địa Trung Hải với bán đảo Ả-rập và Ấn Độ Dương. Những đoàn thương lái vì sự thiêng liêng của thành phố mà đi chệch lịch trình và dừng ở đó. Sự độc quyền khu thánh địa của bộ lạc Quraish đã được thể chế hoá thông qua một hội tôn giáo được gọi là Hums, "Dân của Thánh địa", những người tự phân biệt với người Ả-rập du cư xung quanh bằng cách mặc những bộ quần áo đặc biệt. Họ không bao giờ rời thánh địa, từ chối tham gia các nghi lễ diễn ra bên ngoài khu vực thiêng liêng (*haram*). Những nghi lễ này gồm đứng bất động ở Arafat và cầu nguyện thần sấm ở Muzdalifa, sau này được Muhammad kết hợp vào các nghi lễ Haji. Ngoài những sản phẩm thông thường mà người Quraish buôn bán gồm da và nho khô, sự kiện hành hương đã mang đến một mức độ thịnh vượng cho họ. Ông nội của Muhammad đã có uy tín và tiếng tăm như người cung cấp lương thực và nước cho người hành hương và chịu trách nhiệm đào lại giếng nước nổi tiếng của Zamzam - trong truyền thống Hồi giáo được gắn liền với Hagar. Khoảng lên 6 tuổi, Muhammad đã thành trẻ mồ

côi, được nuôi nấng bởi ông nội và sau này bởi người chú bên nội Abu Talib. Khi là thanh niên, ngài làm việc cho Khadija, một goá phụ giàu có, và đã thực hiện nhiều chuyến buôn bán tới Syria thay mặt bà. Bà quá ấn tượng với ngài đến nỗi đã kết hôn với ngài. Muhammad, tương truyền đã cưới ít nhất chín phụ nữ khác, vẫn chung thuỷ với Khadija trong suốt thời gian bà còn sống. Dù ở độ tuổi tương đối cao là 40, bà vẫn sinh cho ngài bảy đứa con (gồm ba con trai đã chết khi còn thơ ấu).

Khải thị ở Makka

"Xin thề với ngôi sao sắp lặn!
Rằng bạn đồng hành của các ngươi chẳng lầm lẫn cũng không hề lạc lối.
Người cũng không phát biểu như ý muốn.
Đấy chỉ là lời thiên khải do Thượng đế đã mặc thị cho người.
Đấng có năng lực phi thường, đã dạy bảo người,
Tức là Đấng nắm quyền năng, Ngài đã thực hiện sự thăng thiên cho người,
Khi người lên đến phần cao nhất ở chân trời,
Người tiến đến gần Thượng đế và Ngài nghiêng mình về phía người,
Và hai bên đến gần nhau bằng khoảng cách
của hai cây cung hoặc gần hơn nữa.
Rồi Ngài truyền cho bề tôi những lời khải thị.
Trái tim của Nhà tiên tri không hề nói sai về
những việc đã thấy.



Vậy mà các ngươi vẫn muốn tranh luận với người về những việc người đã thấy hay sao?
Chắc chắn người đã chứng kiến sự quang lâm của Ngài lần thứ hai,
Gần gây bách hương mọc ở chốn xa không thể với tới,
Mà bên cạnh đó là Cõi an lạc của Nơi cư trú vĩnh cửu,
Lúc đó tàn lọng đã che trên cây bách hương,
Đôi mắt của người không rời khỏi chốn ấy,
cũng chẳng nhìn vơ vẩn nơi khác,
Quả thật người đã chứng kiến phép lạ lớn lao nhất của Thượng đế."

Quran 53:1-18

Đến khoảng 40 tuổi, Muhammad bắt đầu định kỳ lui về ẩn cư ở một cái hang gần núi Hira, bên ngoài Makka. Giới học giả không thống nhất quanh câu hỏi liệu những tu tập tôn giáo mà ngài đã thực hiện, gồm một kỳ ẩn cư hàng năm hay *tahannuth* trong tháng Ramadan, có phải là một phần của văn hoá ngoại giáo đang có không, hay ngài đã tiếp nhận các thực hành mộ đạo của những ẩn sĩ Cơ Đốc giáo mà ngài gặp trên những chuyến đi ở Syria. Tuy nhiên, sự đồng thuận chung là sau một thời kỳ trầm tư, ngài mới nhận mặc khải đầu tiên. Tính chất đáng kính sợ của trải nghiệm ấy được diễn đạt trong *sura* thứ 53 của kinh Quran (dòng 1-18).

Truyền thống căn cứ trên những *sura* được mặc khải ở Madina sẽ xem "đấng có quyền năng phi thường" là thiên sứ Gabriel. Tuy nhiên, hai học giả phương Tây là Richard Bell và W. Montgomery Watt lại lập luận rằng trong những đoạn thơ ấy, Muhammad tin rằng mình đã ở trong sự hiện diện của Thượng đế, giống như Moses lúc ở trên núi Sinai. Một trải nghiệm linh ảnh thứ ba, cũng được bóng gió nói tới ở một trong những "mặc khải tại Makka" của kinh Quran, được cho là đã xảy ra sau cái chết của Khadija, khi Muhammad ngay trong đêm được đưa "từ Thánh điện đến giáo đường ở phương xa" (17:1). Sự kiện này được truyền thống Hồi giáo bổ sung chi tiết thành "Cuộc lữ hành trong đêm tối", khi Muhammad được phép lạ đưa tới Jerusalem trên con thú thần thoại Buraq và từ đó tới thiên đường, nơi ngài được Thượng đế hướng dẫn đặt ra năm thời cầu nguyện hàng ngày, về sau chi phối đức tin Hồi giáo. Câu chuyện nhất quán với những trải nghiệm tín ngưỡng shamanic ở nhiều nền văn hoá khác, và có thể thuần tuý là linh ảnh.

Khadija đã chấp nhận thông điệp của Muhammad, và con trai của chú ngài, 'Ali, cũng vậy. Theo Ibn Ishaq, trong ba năm, Muhammad đã không tuyên xưng thông điệp ở chốn công cộng. Ở một cộng đồng nhỏ như Makka, thông điệp không thể bị giới hạn trong phạm vi gia đình.

> Mọi người, cả đàn ông và phụ nữ ở số lượng lớn, bắt đầu chấp nhận Hồi giáo, cho đến khi tiếng tăm về nó lan khắp Makka và nó bắt đầu được bàntán. Sau đó, Thượng đế lệnh cho Sứ đồ của Ngài tuyên bố sự thật về những gì người đã nhận, khiến những mệnh lệnh của Ngài được con người biết đến, và gọi con người đến với Ngài.

Theo Ibn Ishaq, thông điệp của Hồi giáo không tạo ra sự phản đối, cho đến khi Muhammad nói một cách miệt thị về những vị thần ngoại giáo. Học giả phương Tây cho rằng trong thời kỳ đầu tiên, bản thân Muhammad đã thực hành một số nghi lễ ngoại giáo - một cách hiểu bị tín đồ Hồi giáo bác bỏ, khăng khăng rằng Muhammad sẽ không khi nào nhượng bộ với ngoại giáo. (Chuyện này tuỳ thuộc một phần vào niên đại và cách giải thích một số đoạn nhất định trong Quran, ví dụ *sura 108*).

Vấn đề tương tự cũng nổi lên trong trường hợp cái gọi là "Những câu thơ về Satan". Theo nhà chép sử biên niên Tabari (mất năm 923 thuộc Công nguyên), một trong những mặc khải tại Makka nói một cách tích cực đến những nữ thần của Makka, gồm al-Lat, al-Uzza và Manat, ba "con hạc bay cao" mà người ta trông đợi như một kênh giao tiếp trung gian với Thượng đế. Phản ứng của người

Quraish[1] là vô cùng vui mừng, và tất cả mọi người, cả Hồi giáo lẫn đa thần giáo, đều tham gia cầu nguyện ở khu thánh địa. Nhưng đến đây có một sự sửa đổi nội dung. Một đoạn mới được thay thế. Ba nữ thần "chẳng là gì ngoài những cái tên mà ngươi và tổ tiên của ngươi đã đặt ra: Allah chẳng bao giờ ban quyền hạn cho những vật ấy" (53: 19-23).

Câu chuyện hết sức gây tranh cãi (có thể đã được hư cấu và không xuất hiện trong những tuyển tập *hadith* chính) nói cho một người tìm hiểu tôn giáo, nếu không phải là cho mọi tín đồ, rằng trong cảm nhận của Muhammad về Thượng đế có thể đã có một sự tiến hoá - từ Thượng đế Cao cả (*High God*) của đền thờ bách thần Ả-rập đến Thượng đế Duy nhất (*Unique God*), không có cộng sự, phụ tá hay "con gái".

Kinh Quran chỉ nói bóng gió về sự phản đối của người Quraish với Muhammad; những sử gia và nhà chép sử biên niên viết gần ba thế kỷ sau đó cho rằng bên cạnh những công kích của ngài vào sự thờ cúng đa thần giáo, lợi ích thương mại cũng đóng một phần. Tương truyền, sự phản đối đã được lãnh đạo bởi nhân vật không bao giờ mủi lòng, Abu Lahab hay "người cha phẫn nộ". Muhammad và vợ con của ngài đã được Abu Talib bảo vệ. Nhưng một số môn đồ nghèo hơn

---

[1] Quraish: người Ả-rập theo tôn giáo đa thần.

đã bị đối xử thậm tệ, đáng chú ý là Bilal, nô lệ vùng Abyssinia, người có giọng nói mạnh mẽ và vang dội khiến ông trở thành *muezzin*[1] đầu tiên. Lo cho sự an toàn của họ và sự trung thành với đại nghiệp giáo hoá, Muhammad đã gửi một số người nhập đạo thời đầu đến Abyssinia, nơi họ được nhà cai trị Cơ Đốc giáo bảo vệ và chống lại nỗ lực của người Quraish nhằm đưa họ trở lại Makka. Muhammad, dòng tộc của ngài và những người đi theo ngài nhưng vẫn ở lại Makka đã bị tẩy chay với mục đích loại bỏ họ khỏi đời sống buôn bán của thành phố. Sự tẩy chay gặp phải phản kháng từ ngay trong những người Quraish đa thần giáo, nhưng đúng khi nó có vẻ sắp sụp đổ thì chú của Muhammad, Abu Talib, qua đời.

Vợ của Muhammad, Khadija, năm ấy cũng qua đời. Hai trong số những người hỗ trợ chính của ngài đã không còn. Khadija, người vợ tận tuỵ và bạn tâm giao là người ngài thường chia sẻ những rắc rối của bản thân. Abu Talib bảo vệ ngài khỏi sự thù địch của bộ lạc. Mất chỗ dựa, Muhammad ngày càng phải chịu sự nhạo báng và chống đối của Abu Lahab và tầng lớp quý tộc người Quraish. Những người đi theo ngài, ngoài một số người cải đạo có uy tín như Abu Bakr, 'Umar ibn al-Khattab, và 'Uthman ibn 'Affan -

---

1 Tu sĩ báo giờ cầu nguyện.

Miêu tả Nhà tiên tri

Trong ấn bản thứ nhất của cuốn sách này, có một minh hoạ từ bản viết tay nổi tiếng *Lịch sử phổ quát* (1307) của Rashid al-Din ở Thư viện Đại học Edinburgh. Bức tranh cho thấy Nhà tiên tri ngồi trên một quang cảnh bằng đá được cách điệu. Thiên sứ Gabriel, một nhân vật có cánh mang vương miện lộng lẫy kiểu Seljuk[1], tiến đến chỗ ngài từ bên trái với cánh tay vươn ra và ngón trỏ đang chỉ. Theo lời sử gia nghệ thuật David Talbot Rice, "Tinh thần của sự mặc tưởng hướng nội được mô tả một cách thuyết phục." Tuy bản viết tay có minh hoạ từ Tabriz được nhiều người xem là tuyệt tác và thường được sao chép, một số độc giả lại thấy bức tranh có tính báng bổ. Một trong số họ đã có ý kiến: "Dứt khoát không con người nào có thể mô tả được nét đẹp và sự tôn nghiêm trong dáng vẻ của ngài [Nhà tiên tri]." Kinh Quran không công khai cấm nghệ thuật tượng trưng, nhưng truyền thống Hồi giáo của dân chúng ngày càng trở nên ám ảnh sợ thánh tượng, và những bản viết tay chứa hình ảnh Muhammad thường được xoá đi.

nhân vật cuối cùng này là một thành viên của gia tộc Umayyad quan trọng - còn lại hầu hết đều từ những thành phần nghèo hơn và ít có ảnh hưởng hơn ở một xã hội mà sự giàu có, uy tín và

1 Triều đại Thổ Nhĩ Kỳ cai trị Tiểu Á từ thế kỷ 11 đến thế kỷ 13.

dòng dõi đi liền với nhau. Tuy nhiên, uy tín và tiếng tăm của bản thân Muhammad như một vị thầy cũng đã mở rộng sang những vùng lân cận. Những người Ả-rập du cư nghe ngài thuyết giảng ở hội chợ hay các phiên chợ địa phương đều ấn tượng - đặc biệt một nhóm lữ khách từ Yathrib, khu vực định cư biệt lập như ốc đảo cách khoảng 275 dặm về phía đông bắc Makka. Khu định cư này được phân chia dọc theo những đường ranh giới bộ lạc, nơi có sự hận thù cay đắng giữa các gia tộc, trong đó ba gia tộc Banu Quraiza, Banu Qainuqa và Banu Nadir đã tiếp nhận một hình thức Do Thái giáo (giống như một số bộ lạc Ả-rập sống trong và xung quanh sa mạc Syria đã tiếp nhận những hình thức Cơ Đốc giáo). Một phái đoàn đã mời Muhammad tới Yathrib (sau này được đổi tên thành al Madina, Thành phố của Nhà tiên tri) để làm người hoà giải. Vào năm 622 thuộc Công nguyên, khoảng mười hai năm sau khi Nhà tiên tri bắt đầu sứ mệnh truyền giáo, người Hồi giáo đã thực hiện cuộc di cư (*hijra*) đến Madina. Lịch Hồi giáo bắt đầu từ năm Hijra (hoặc Hegira như đôi lúc ghi trong những tác phẩm tiếng Anh cổ hơn).

Những *sura* ở Madina của kinh Quran cung cấp dữ liệu tương đối có tính lịch sử hơn về sự nghiệp giáo hoá của Nhà tiên tri người Ả-rập so với những *sura* ở Makka. Có vài chỗ nói tới cuộc

tấn công của ngài vào những đoàn người buôn Quraish khi Thượng đế cho phép chiến đấu trong tháng thánh Rajab (2:217); hoặc nói tới thắng lợi Badr quan trọng (năm 624 thuộc Công nguyên) khi Thượng đế được mô tả là mang nhiều thiên sứ xuống yểm trợ người Hồi giáo. (Trận chiến Uhud cũng được ám chỉ (3:122-3); trận này xảy ra vào năm sau và người Hồi giáo phải thoái lui). Có vài chỗ bóng gió về mối quan hệ của Muhammad với những cộng đồng khác của Madina: cộng đồng Ansar hay *Những người giúp đỡ*, đã trợ giúp dân Hồi giáo di cư, cộng đồng Munafiqun hay *Những kẻ đạo đức giả*, ủng hộ người Hồi giáo vì tính chất cơ hội và đã bị mắng mỏ vì sự bất trung của họ; cộng đồng Do Thái hay *Con cái của Israel*, bị chế nhạo vì sai lầm và rõ ràng đã bị trừng phạt vì sự bội bạc của họ (33:26).

Những đề cập này và nhiều bóng gió khác đến những sự kiện có vẻ đã xảy ra được bổ sung thêm bởi những câu chuyện *hadith* vốn đã lưu truyền hơn một thế kỷ và được đưa vào trong *sira* (tiểu sử). Nhà tiên tri đóng vai trò như một người kiến tạo hoà bình ở Madina giữa những phe phái bộ lạc cạnh tranh: người Aws, người Khazraj và những đồng minh Do Thái của họ. Các bộ lạc Do Thái có thể đã ổn định ở khu định cư ấy từ lâu hơn và sở hữu hầu hết số cây chà là. "Các nông trại thịnh vượng thuộc về người Do Thái",

tác phẩm thế kỷ thứ mười *Kitab al-Aghani* viết. Nhưng những người Ả-rập du cư lại có sức mạnh quân sự - như trước nay vẫn thế. Các bộ lạc Do Thái buộc phải liên minh với những phe phái Ả-rập cạnh tranh. Là một người kiến tạo hoà bình, Nhà tiên tri ban hành một tài liệu được gọi là "tài liệu *umma*" hay Hiến chương Madina, điều tiết mối quan hệ giữa các di dân, *Những người giúp đỡ*, và người Do Thái; dân Madina sẽ trở thành một cộng đồng đơn nhất (*umma*) bao gồm cả một số bộ lạc Do Thái, những người vẫn được theo tôn giáo riêng của họ (*din*) miễn là không hành động một cách bội bạc.

Tương tác của Muhammad với người Do Thái ở Madina có vai trò quyết định không kém trong việc giải thích Hồi giáo thời kỳ đầu so với những liên hệ của ngài với người Quraish đa thần giáo. Ngài tôn trọng thuyết độc thần của người Do Thái và chấp nhận một dòng kế tục tâm linh - tổ phụ chung từ Abraham, một *hanif* hay "người theo nhất thần giáo chân thực". Tuy nhiên, giới chép sử biên niên Hồi giáo phát biểu rằng người Do Thái của Madina tuy nhất thời chấp nhận sự lãnh đạo chính trị của Muhammad nhưng không xem ông như nhà tiên tri trong truyền thống của họ, và sau chiến thắng Badr, khi địa vị của Muhammad được củng cố rất nhiều, mối quan hệ của ông với họ bắt đầu xấu đi. Một tranh chấp về thị trường

đã dẫn tới sự trục xuất gia tộc Banu Qainuqa; hai năm sau đến lượt gia tộc Banu Nadir bị đuổi vì cáo buộc âm mưu sát hại Nhà tiên tri. Năm tiếp theo, những người của gia tộc Banu Quraiza bị thảm sát, phụ nữ của họ bị bắt làm nô lệ do đã ngầm liên kết với người Makkan trong "Trận chiến biển Bắc", một cuộc vây hãm kéo dài nhiều tuần khiến kỵ binh người Quraish bị dồn vào đường cùng bởi một loạt chiến hào được Nhà tiên tri ra lệnh đào theo lời tư vấn của tín đồ người Ba Tư, Salman al-Farisi. Không có gia tộc Do Thái nào trong số này được nói tới trong "tài liệu *umma*" dù tên họ xuất hiện trong những tiểu sử của Nhà tiên tri. Một số học giả cho rằng tài liệu *umma* có nguồn gốc sớm hơn, do vậy những câu chuyện về xung đột của ngài với người Do Thái là kết quả của những luận chiến chính trị xảy ra vào một thời điểm sau này.

Trong chuyện kể truyền thống, sự sa sút chính trị trong quan hệ với người Do Thái được bổ sung thêm bởi những phát triển trên mặt trận tôn giáo. Người ta cho rằng "những câu chuyện" của Quran đã được "thánh kinh hoá", được đối xử như một tác phẩm sánh được với kinh Torah của Do Thái giáo hay *Injil* (Phúc âm) của Cơ Đốc giáo. Phúc âm được quan niệm như một "Thánh thư", khác với một câu chuyện - hay một loạt chuyện - kể về một cuộc đời thánh nhân. *Qibla* hay "hướng cầu nguyện" đã đổi từ Jerusalem sang Makka.

Thánh địa Makka và một phần truyền thống đa thần giáo của Makka đã bị tái chiếm và được gán cho những ý nghĩa mới bên trong mô hình độc thần theo tổ phụ Abraham. Vào năm thứ sáu của Hijra (Cuộc di cư), Muhammad lãnh đạo một đội ngũ *Dân di cư, Những người giúp đỡ* và một số người bộ lạc Ả-rập du cư, đã thử tiến hành một cuộc hành hương ở quy mô nhỏ, *'Umra*. Người Makka chặn không cho họ vào thánh địa; nhưng một thoả ước ngừng chiến đã được dàn xếp, theo đó người Madina có thể thực hiện cuộc hành hương vào năm sau. Muhammad tận dụng tình trạng hoà bình ở cánh phía nam để hướng sự chú ý tới những bộ lạc Do Thái nổi loạn ở các ốc đảo Khaibar và Fadak, những người bị nghi ngờ liên minh với người Makka. Theo những điều khoản đầu hàng, người Do Thái tiếp tục làm việc ở các đồn điền, nhưng dâng một nửa sản lượng cho người Hồi giáo. Sau khi Muhammad trở lại, người Makka ca ngợi thoả thuận ấy, và Muhammad có thể dẫn đầu một đoàn Hồi giáo để thực hiện *'Umra*. Tuy nhiên, vào năm tiếp theo (628 thuộc Công nguyên), thoả ước ngừng chiến đổ vỡ, và tháng 1 năm 630, ngài trở lại thành phố thánh bằng vũ lực. Bị bất ngờ, người Makka không kháng cự. Lãnh đạo của họ, Abu Sufyan, đã bị người Hồi giáo bắt giữ và quyết định tự cứu mình bằng cách quy phục Hồi giáo.

Công kích những tín đồ đa thần giáo

"Và khi hết tháng thánh, hãy giết những tín đồ đa thần giáo ở bất cứ nơi nào các ngươi gặp chúng, hoặc bắt chúng lại nhốt vào ngục, mai phục để tập kích chúng ở mọi nẻo đường. Nhưng nếu chúng tỏ lòng hối cải, năng cầu nguyện và bố thí, hãy tha chúng đi. Allah là Đấng khoan hồng và rất nhân từ. Trong số tín đồ đa thần giáo, nếu có người xin ngươi che chở, hãy bảo vệ họ, truyền cho họ nghe giáo lý của Allah và đưa họ đến chốn an toàn. Vì họ là những người không biết gì cả."

(Quran, 9:5-6)

Sau khi nhiễu quanh Ka'ba và chạm vào Tảng đá đen bằng cây gậy của mình, Muhammad vào trong đền và đập tan 360 bức tượng trong đó, chỉ trừ lại hai bức Chúa Jesus và Đức mẹ Đồng trinh. (Nhà chép sử biên niên al-Azraqi kể rằng ngài đã phá huỷ chúng bằng phép mầu, chỉ cần chỉ cây gậy vào chúng). Những bức tượng khác gần đó cũng bị phá huỷ, bao gồm những tượng nữ thần al-Uzza, Manat và al-Lat. Nhà tiên tri ở lại khu vực Makka và đánh bại một liên minh thù địch của người Ả-rập du cư trước khi thực hiện *'Umra* thứ hai đến thánh đường. Một đội quân viễn chinh về phía bắc đã giao chiến với quân đội Byzantine tại Tabuk, gần nơi ngày nay là Aqaba. *Umma* (cộng đồng) Hồi giáo khi ấy là

thế lực mạnh nhất ở bán đảo Ả-rập. Trong năm 630 thuộc Công nguyên - Năm của những Phái đoàn - hầu hết các bộ lạc đã đầu hàng; những tín đồ đa thần giáo còn lại được cho phép bốn tháng ngừng chiến để quyết định. Sau đó, họ có thể bị giết mà không bị trừng phạt.

Umma Hồi giáo trên thực tế đã trở thành một nhà nước hoặc chính thể tôn giáo. Trước đó, Muhammad đã ký hiệp ước với những người không tin, thậm chí chia sẻ với họ chiến lợi phẩm từ các chiến dịch. Giờ đây, sự quy phục Hồi giáo trở thành tiêu chí gia nhập. Trong năm cuối đời, năm 632 thuộc Công nguyên, Muhammad đặt ra thứ sau này trở thành Cuộc hành hương tiễn biệt. Những tín đồ đa thần giáo bị loại ra, những nghi lễ *Haji* và *Umra* ban đầu là hai lễ hội đa thần giáo tách rời rơi vào mùa xuân và mùa thu giờ đây được hợp nhất. Tháng nhuận để người Ả-rập điều chỉnh lịch mặt trăng theo lịch mặt trời bị bãi bỏ, cắt đứt mối liên hệ giữa nghi lễ tôn giáo và mùa. Từ đó trở đi, hai sự kiện trung tâm của lịch Hồi giáo là hành hương và Lễ hội Hiến tế sẽ đi ngược lại các mùa, tạo thành một chu kỳ trọn vẹn kéo dài khoảng 33 năm. Muhammad trở lại Madina. Tại đó, ngài đổ bệnh và bất ngờ chết trong vòng tay của 'Aisha, người vợ mười tám tuổi. Sự mặc khải của Thượng đế chấm dứt.

Những "truyền thống" hadith

Thường được dịch là "những truyền thống", *hadith* thực ra là những giai thoại rời rạc về lời nói và hành động của Nhà tiên tri, ban đầu được truyền miệng và sau này được viết thành sách. Tiểu sử của Nhà tiên tri - như chúng ta đã nói tới ở trên - được tạo thành từ cùng phương pháp luận như của các *hadith*, trong đó các nhà viết tiểu sử cực kỳ thận trọng giữ lại những cách giải thích khác nhau của cùng sự kiện và trích dẫn nguồn gốc của chúng. Thoạt nhìn, phương pháp có một sự thông suốt không có trong những thánh điển khác, kể cả Phúc âm. Thay vì vận dụng kỹ năng biên tập, tạo ra một chuyện kể nhất quán duy nhất từ những chất liệu truyền miệng có sẵn, các nhà thu thập *hadith* có vẻ đã sàng lọc mọi giai thoại, tường thuật và chuyện kể tuỳ theo những tiêu chí rất khác nhau. Điều quan trọng không hẳn là tính hợp lý hay mạch lạc của câu chuyện mà là độ tin cậy của nguồn gốc.

Biểu thị sự khoan dung

"Hai người, một Hồi giáo và một Do Thái giáo, cãi nhau. Người Hồi giáo nói, "Thượng đế ban cho Muhammad sự siêu việt hơn tất cả mọi người!" Người Do Thái nói, "Thượng đế ban cho Moses sự siêu việt hơn tất cả mọi

người!" Khi ấy, người Hồi giáo giơ tay tát vào mặt người Do Thái. Người Do Thái đến chỗ Nhà tiên tri, báo với ngài về chuyện đã xảy ra giữa ông và người Hồi giáo. Nhà tiên tri cho gọi người Hồi giáo và hỏi về chuyện đó. Người Hồi giáo kể lại sự việc. Nhà tiên tri nói, "Đừng cho ta sự siêu việt hơn Moses, vì vào Ngày Phục sinh[1], tất cả mọi người sẽ không còn nhận thức và ta sẽ là một trong số họ, nhưng ta sẽ là người đầu tiên có lại ý thức, và sẽ thấy Moses đứng bên cạnh ngai vàng [của Allah]. Ta sẽ không biết liệu [Moses] cũng đã mất nhận thức và tỉnh lại trước ta, hay Allah đã miễn cho ông ta khỏi sự việc ấy.""

Bukhari, bk. 41 3:593

Những người thu thập *hadith* ngay từ đầu đã ý thức rằng những câu chuyện giả mạo về Nhà tiên tri cũng đang lan truyền - thường để củng cố quan điểm cạnh tranh trong những tranh chấp và xung đột quyền lực từ sau khi Muhammad qua đời. Có một *hadith* - có thể chân thực hoặc không - kể rằng Nhà tiên tri đã nói: "Người cố tình kể chuyện dối trá về ta sẽ phải tìm cho mình một chỗ trong địa ngục". Nhận thức về những cạm bẫy, các nhà thu thập *hadith* cố gắng xác lập độ tin cậy của người truyền đạt, khảo sát thấu đáo tính cách của họ. Họ phát triển một "khoa

[1] Sự kiện tất cả những người chết sẽ sống lại vào ngày tận thế.

học về con người", trong đó chỉ những cá nhân đáng kính và đáng tin cậy nhất mới được xem là phương tiện chuyển tải thích hợp cho nhiệm vụ thiêng liêng là kể lại những câu nói và hành động của Nhà tiên tri. Những *hadith* được xếp hạng tuỳ theo mức độ đáng tin cậy khác nhau: "vững chắc" (*sahih*), "được" (*hasan*) hay "yếu" (*da'if*). Sáu tuyển tập đã đạt được địa vị thánh điển, hai trong số đó - *sahihain* hay "hai tuyển tập đúng đắn" của al-Bukhari (mất năm 870) và Muslim ibn al-Hajjai (mất năm 875) được xem là có tầm quan trọng thứ hai chỉ sau Quran.

Bất chấp nỗ lực của các học giả, số lượng các *hadith* tiếp tục gia tăng và các nhà phê bình hiện đại, cả người Hồi giáo lẫn không phải Hồi giáo, đã nghi ngờ liệu phương pháp luận có thực sự đáng tin cậy không, trong khi đã có một thời kỳ truyền miệng dài trước khi các *hadith* được viết ra. Ở Ấn Độ, học giả theo chủ nghĩa hiện đại Sayyid Ahmad Khan (mất năm 1898) vào thế kỷ 19 bắt đầu chất vấn tính xác thực của *hadith*; đồng sự Chirag 'Ali của ông (mất năm 1898) có quan điểm rằng "cơn lũ khổng lồ của truyền thống chẳng mấy chốc đã tạo thành một biển hỗn độn. Sự thật và sai lầm, dữ kiện và hư cấu đã hoà trộn với nhau trong một sự lẫn lộn không thể phân tách được." Ở phương Tây, những học giả như Ignaz Goldziher và Joseph Schacht lập

luận rằng những *ishnad* - những dòng truyền đạt - đã có khuynh hướng "phát triển giật lùi": nói cách khác, những giai thoại hoặc tường thuật mặc dù bắt nguồn từ một thời điểm sau này cùng với một Bạn đồng hành hoặc Người kế tục, *sau khi* người Ả-rập chinh phục Vùng đất Trăng lưỡi liềm màu mỡ, nhưng đã được những *isnad* truy nguồn gốc về Nhà tiên tri nhằm cho chúng một căn cứ đáng tin cậy mà đáng ra chúng không có. Cũng theo mạch lập luận ấy, những phần chứa nội dung của một số *hadith* (được gọi là *matn*) bị xem là sai niên đại. Cụ thể, Schacht cho rằng nhiều thứ đã không xuất hiện trong tiến trình của những bàn luận về luật ở một thời điểm mà sự đề cập đến chúng sẽ là bắt buộc.

Ngày nay, những người Hồi giáo bảo thủ có khuynh hướng bỏ qua các phê phán này hoặc xem chúng là những công kích điển hình của "phương Tây" vào Hồi giáo, bị thúc đẩy bởi sự thù địch tôn giáo hoặc văn hoá. Những thế hệ trước đây hoài nghi hơn rất nhiều về tính cách và phẩm chất của người truyền đạt, còn hậu duệ của họ thì không được thế.

Kiểm soát sinh đẻ

"Chúng ta đã giam cầm một số phụ nữ, và khi ân ái với họ, chúng ta đã xuất tinh ra ngoài (*coitus interruptus,*

tiếng Ả-rập: *'azl*) để không có con với họ. Chúng ta đã hỏi Sứ giả của Allah về điều này và ngài nói "Ngươi đã làm thế sao?" Rồi ngài lặp lại ba lần: "Không có linh hồn nào được sinh ra cho ngày phục sinh, nhưng con người ấy sẽ được sinh ra."

Al-Bukhari, biên tập Krehl & Juynboll, *kitab al-jam'l al-sahih* (Leiden 1868-1908), tập 3, trang 448, trích trong John Alden Williams (biên soạn), *Hồi giáo* (London, 1961), trang 86. (Tôi đã hiện đại hoá chút ít bản dịch này.)

Tính xác thực của *hadith*

Chủ nghĩa hoài nghi của những nhà bình luận ngày trước về tính xác thực của *hadith* được minh hoạ bởi một câu chuyện tiết lộ nhiều điều, do người theo chủ nghĩa truyền thống 'Uma ibn Habib kể lại. Người này đã tham gia vào một tranh luận tại toà án của caliph nổi tiếng, Harun al-Rashid (cai trị 786-806), về phẩm chất của một trong những người truyền đạt *hadith* được ca ngợi nhất, Bạn đồng hành[1] Abu Huraira, người được xem là một nguồn gốc không thể bắt bẻ về *sunna* (thói quen) của Nhà tiên tri. Khi những người phản đối ông bắt đầu tỏ ý nghi ngờ về độ tin cậy của Abu Huraira, 'Uma đã không thể kiềm chế thêm nữa - bất kể thực tế rằng vị caliph quyền năng ủng hộ luận điểm của họ. Sau khi tuyên bố rằng *hadith* đang bị chất vấn về sự chân thực và Abu Huraira là một người truyền đạt

1 Người đi theo Muhammad.



đáng tin cậy, 'Uma đã nhận được một cái nhìn giận dữ từ phía caliph. Ông bị triệu đến hoàng cung, và caliph nói với ông: "Này 'Uma ibn Habib, không ai từng đương đầu với ta bằng những luận điệu bác bỏ và phủ nhận ta như ngươi đã làm!" "Thưa đức vua của những người tin," 'Um sợ hãi đáp, "chính trong những gì người nói và lý lẽ người sử dụng cho thấy sự thiếu tôn kính đối với Sứ giả của Thượng đế và những gì ngài đã đem đến cho chúng ta. Nếu những Bạn đồng hành của ngài bị xem là kẻ nói dối, toàn bộ *sharia* sẽ trở nên trống rỗng và mất hiệu lực; những hướng dẫn về sự kế thừa, những nguyên tắc liên quan đến nhịn ăn, nghi thức cầu nguyện, ly dị và kết hôn, tất cả những quy định này sẽ bị bãi bỏ và không còn được chấp nhận nữa." Caliph rơi vào im lặng. Sau đó ông nói: "Ngươi đã cho ta thấy những hiểu biết mới. Cầu Allah ban cho ngươi tuổi thọ, 'Umar ibn Habib." Và ông ra lệnh trao cho vị học giả 10.000 dirham[1].

Theo G. H. A. Joynboll, *Truyền thống Hồi giáo* (Cambridge University Press, 1983), trang 197-198.

Tạo dựng hình tượng Muhammad

Dù xác thực hay không, những *hadith* đã trở thành phương tiện chuyển tải để tấm gương Muhammad thành hình mẫu ứng xử cho vô số người Hồi giáo qua nhiều thế kỷ. *Imitatio Christi*

---

1 Đơn vị tiền tệ của Ma-rốc.

nghĩa là bắt chước sự khổ ải của Chúa Jesus và, trong trường hợp lý tưởng, tiếp nhận lời dạy yêu thương của ngài. Trong kinh Tân ước không có những hướng dẫn chi tiết về cách Chúa Jesus mặc, ăn, bước đi, hay xử sự nói chung, dù rất có thể một hình ảnh hỗn hợp về *vẻ ngoài* của ngài cuối cùng đã tự truyền đạt thông qua sự mô tả bằng thánh tượng Cơ Đốc giáo, giống như trường hợp của Đức Phật hay nhiều vị thần Ấn Độ giáo. *Imitatio Muhammadi* nghĩa là noi gương Nhà tiên tri trong mọi khía cạnh của cuộc sống, từ hành vi đạo đức cho tới ăn uống. Trong Hồi giáo, những miêu tả hai chiều hoặc ba chiều về các sinh vật được tạo tác nhìn chung bị cấm (sợ rằng người nghệ sĩ bị xem là chiếm đoạt quyền năng tạo tác của Thượng đế), thậm chí những truyền thống sau này cho phép sự miêu tả tượng trưng thường cũng mô tả Nhà tiên tri không có mặt hoặc đeo mạng che mặt, để sự hiện diện của ngài trở nên linh thiêng. Nhưng mô hình của ngài - đương nhiên được lý tưởng hoá, thấm đẫm những giá trị và khát vọng của những thế hệ sau này - đã được phổ biến cả bằng truyền miệng lẫn thông qua văn học *hadith* để trở thành một hình tượng tôn giáo và văn hoá, có sức mạnh giống như Chúa Jesus hay Đức Phật, hình tượng về *al-insan al-kamil,* con người hoàn hảo hoặc trọn vẹn cả ở khía cạnh trần tục lẫn tâm linh.

Vẻ ngoài của Muhammad

"Muhammad có khổ người trung bình, tóc không rủ hay quăn, không béo, có một gương mặt trắng và tròn, hai con mắt đen to và lông mi dài. Khi đi, ngài bước như thể đi xuống một con dốc. Ngài có "dấu hiệu tiên tri" [một nốt ruồi đen hoặc một chỗ thịt lồi ra có kích thước bằng một quả trứng chim bồ câu] nằm giữa hai xương vai... Ngài to lớn. Mặt ngài sáng ngời như vầng trăng đêm rằm. Ngài cao hơn vóc người trung bình, nhưng thấp hơn những người cao thấy rõ. Tóc ngài dày và quăn. Bím tóc được tẽ ra... Muhammad có một vầng trán rộng và đôi lông mày mịn, dài, cong, không chạm nhau. Giữa hai lông mày có một tĩnh mạch phồng lên khi ngài giận. Phần trên của mũi cong; râu rậm, má phẳng, nét miệng mạnh mẽ và hàm răng tách rời. Ngài có lông lưa thưa ở ngực. Cổ ngài như cổ của một bức tượng ngà, với sự thuần khiết của bạc. Muhammad có vóc người cân đối, vững chãi, săn chắc kể cả ở bụng và ngực, ngực rộng, vai rộng."

Annemarie Schimmel, *Và Muhammad là Sứ giả* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), trang 34

Hình ảnh mang tính văn chương hơn là thị giác của Nhà tiên tri đã lan ra khắp thế giới Hồi giáo. Có lẽ chính sự hạn chế miêu tả bằng tranh lại giúp truyền bá văn hoá, cho phép những chủng tộc và nhóm dân tộc khác nhau hấp thu những đặc điểm cốt tuỷ của nó - như sự dũng cảm, bình thản, trắc ẩn, *gravitas* (vẻ trang trọng trong cử

chỉ) và tính chất thần thánh. Muhammad tuyên bố bản thân mình không có những phẩm chất của thần linh. "Hãy bảo... "Ta chỉ là người cảnh báo và truyền phúc âm cho những kẻ có lòng tin"" (7:188. Nhưng trong các *sira* lại đầy những tình tiết siêu nhiên mà sau này được bồi đắp thêm các yếu tố truyền thuyết phức tạp. Câu chuyện bắt nguồn từ *sura* 94, "Chẳng phải Ta đã xoa dịu tâm hồn ngươi? Chẳng phải Ta đã cất bỏ gánh nặng trên lưng ngươi?", được kể chi tiết trong các *hadith*, nói về việc những vị khách thiên sứ đưa ngài tới một đỉnh núi, mở lồng ngực, lấy trái tim ra, tẩy rửa nó bằng tuyết và đặt lại chỗ cũ sau khi một "đốm đen đầy máu" tượng trưng cho "phần Satan trong ngài" được gỡ bỏ. Với sự bảo đảm như vậy, tính chất vô tội của Nhà tiên tri khiến ngài trở thành tấm gương tinh khiết để những thế hệ sau noi theo. Tuy nhiên, như Annemarie Schimmel đã chỉ ra, trong những ngày tháng đầu tiên của Hồi giáo, không có giáo lý chính thức nào về sự vô tội của Nhà tiên tri. So với những thế hệ kế tục về sau, thế hệ sử gia và bình luận gia đầu tiên ít bận tâm đến việc giải tội cho ngài (nếu có) vì đã tham gia vào những nghi lễ đa thần giáo của Makka trước khi được Allah dẫn dắt thờ phụng Thượng đế chân thật duy nhất.

Một cấu trúc truyền thuyết và mang tính hình tượng thi ca tương tự cũng phát sinh xoay quanh

phần mở đầu của *sura* 54: "Giờ khắc ấy đã đến gần và vầng trăng đã vỡ làm đôi!" Những người theo chủ nghĩa hiện đại và một số nhà bình luận khác tìm cách phi thần thoại hoá câu trên bằng việc chỉ ra ngữ cảnh mạt thế luận của nó - mặt trăng vỡ đôi cùng những điều kỳ diệu khác khi Ngày phán xét đến gần - nhưng hầu hết các nhà bình luận thời kỳ đầu đều cho rằng nó nói tới một sự kiện có thực được mô tả trong nhiều *hadith* mà tác giả được cho là những Bạn đồng hành của Nhà tiên tri. Theo sự kiện ấy,vào một đêm, mặt trăng có vẻ đã vỡ đôi. Trong truyền thống dân gian cũng như trong thi ca thần thoại, "mặt trăng vỡ đôi" trở thành một trong những phép mầu lớn nhất của Muhammad, được ca tụng trong tiếng Sindhi, Punjab, Bantu và những ngôn ngữ Hồi giáo khác. Ở những câu chuyện phép mầu khác, Nhà tiên tri giống như Chúa Jesus của kinh Quran, thổi sự sống vào một con chim đá, tạo ra mưa sau hạn hán hay nước giữa các ngón tay, khiến một con cừu cô độc không sinh đẻ tạo đủ sữa cho những người bạn đồng hành đang khát và bản thân ngài. Một phép mầu khác về thức ăn, trong đó 1000 người được ăn từ một con cừu duy nhất, gợi nhớ "Phép màu cho 5.000 người ăn" trong kinh Tân ước. Lạc đà và thú hoang quỳ trước Muhammad, biết rằng ngài là Sứ giả do Thượng đế cử xuống cùng những vật vô tri như đá, sỏi và cây cối.

Nhà thơ Ba Tư vĩ đại Jami tuyên bố:

Một hòn đá nhỏ, nhỏ hơn một hạt của tràng hạt
Nằm trong tay ngài cũng ca tụng Thượng đế bằng ngôn từ hùng biện,
Và những kẻ hùng biện với trái tim đen như đá,
Tất cả đều im lặng.

Muhammad như một hình mẫu

"Hãy biết rằng chìa khoá tới hạnh phúc là làm theo Sunna (luật cổ truyền của Hồi giáo) và bắt chước Sứ giả của Thượng đế trong mọi sự đến đi, hoạt động và nghỉ ngơi của ngài, trong cách ngài ăn uống, thái độ của ngài, giấc ngủ và cách nói chuyện của ngài. Tôi không có ý nói tới sự tuân thủ tôn giáo, vì không có lý do gì để xao lãng những truyền thống có liên quan đến khía cạnh này. Đúng hơn, tôi muốn nói tới tất cả những vấn đề về thói quen và ứng dụng, bởi lẽ chỉ bằng cách tuân theo chúng, sự kế thừa không giới hạn mới trở thành có thể. Thượng đế đã nói: "Hãy bảo: Nếu các ngươi kính yêu Allah, hãy theo ta, rồi Allah sẽ yêu chuộng các ngươi" (*sura* 3:29), và Ngài nói: "Bất cứ điều gì mà Sứ giả ban thì hãy nhận lấy- điều gì người răn cấm thì hãy lánh xa" (*sura* 59:7). Nghĩa là, bạn phải ngồi khi mặc quần, phải đứng khi quấn khăn xếp, và bắt đầu với chân phải khi đi giày."

Ghazali, *Ihya 'ulum al Din* 2:300-44, Leo Zolondek dịch (Leiden: Brill, 1963), Schimmel trích dẫn, trang 31

Những người thấy Nhà tiên tri xuất hiện trong giấc mơ không thể bị lừa gạt vì Thượng đế sẽ không cho phép Satan lấy hình tướng của ngài, và khi thức dậy phòng của họ sẽ đầy mùi thơm xạ hương. Tạo cơ hội cho một kẻ mạo danh - một ảo mộng sai lầm về Nhà tiên tri - tức là phá hoại tính thuần nhất của Hồi giáo bằng cách kích động những cáo buộc và phản cáo buộc về sự lừa gạt. Cũng theo logic ấy, nhà huyền môn Hồi giáo không được phép tiếp cận trực tiếp với mặc khải của Thượng đế, vì Muhammad là "niêm ấn" của các nhà tiên tri, là người mặc khải cuối cùng được Thượng đế gửi đến nhân loại. Những linh ảnh của Nhà tiên tri không chỉ xác thực *ipso facto* (bởi tự bản thân nó) - chúng còn đảm bảo rằng những nhà huyền môn và những người thấy linh ảnh được chúng chiếu cố vẫn luôn thuộc về những giới hạn của Hồi giáo. Khi một nhà huyền môn hay một thánh nhân được xem là trở thành người nhận mặc khải trực tiếp - chẳng hạn trong trường hợp Mirza Ghulam Ahmad, người sáng lập giáo phái Ahmadiya cho phép người ta cải sang đạo khác - sự tranh cãi và những cáo buộc về tính chất ngoại đạo sẽ luôn bám theo những tín đồ của ông.

Tuy nhiên, vai trò của Muhammad như một nguồn gốc để noi theo không chỉ giới hạn ở những nhà huyền môn và những người có linh

ảnh. Những chi tiết về thân thể trong cuộc đời ngài - cách để râu, quần áo ngài mặc, thức ăn ngài thích như được kể lại trong văn bản *hadith* - đã được xem là hình mẫu cho hành vi và xử thế của con người. Một số người tránh những thực phẩm nhất định như tỏi, xoài, dưa hấu, vì tương truyền ngài đã không thích chúng, hoặc vì không có ghi chép nào cho thấy ngài đã ăn chúng. Mật ong và thịt cừu được ưa thích vì ngài đã ưa thích chúng; chó bị xem là không sạch vì theo một *hadith* nổi tiếng, "các thiên sứ không vào nhà nào có chó hoặc tượng"; nhưng mèo lại được chấp nhận vì tương truyền ngài đã nói chúng là một trong những thú vật làm duyên dáng thêm cho chỗ ở của con người. Đầu óc thời Trung cổ xem mọi hành động của ngài là hành vi hoàn hảo, mọi ý kiến của ngài là sự chỉ dẫn trực tiếp từ Thượng đế.

Tính chất khó hiểu của Muhammad

"Văn hoá của chúng ta không còn vận động được trong cái thế giới mà nó gọi là ma thuật, mê tín, không thật, phi lý, tưởng tượng, kỳ lạ, hoang đường và truyền thuyết. Tất cả vốn từ vựng này chuyển tải sự khác biệt, sự bác bỏ, khoảng cách và sự thiếu tư cách thay vì sự hoà hợp vào một lĩnh vực toàn diện, dễ lĩnh hội và có khả năng tiếp nhận mọi dữ kiện, mọi hiện tượng được bày ra cho

phân tích. Trải nghiệm tôn giáo và hoạt động lịch sử của Muhammad xuất hiện và mở ra chính trong một thế giới ký hiệu học mà chúng ta không còn hiểu."

Mohamed Arkoun, *Suy nghĩ lại về Hồi giáo: Những câu hỏi thông thường, những câu trả lời không thông thường*, Robert D. Lee dịch và biên soạn (Boulder, CO: Westview Press, 1994), trang 43

Giống như Jesus Christ và những nhà sáng lập các tôn giáo thế giới khác, Muhammad là cây cầu nối giữa thần thoại và lịch sử, địa hạt tương ứng của hành động thiêng liêng và hành động của con người. Ngài sống ở một thế giới mà hoạt động lịch sử bị bao quanh bởi những lực siêu nhiên, nơi cái bí ẩn không ngừng thâm nhập sâu vào cảnh giới trần thế u mê của đời thường. Việc nắm bắt thế giới này một cách đầy đủ chắc chắn nằm ngoài năng lực của con người hiện đại. Học giả của nhiều bộ môn khác nhau chỉ có thể hy vọng phân tích những mảnh rời rạc của thứ vô cùng rộng lớn về văn hoá, vừa mang tính tưởng tượng vừa liên quan đến lịch sử, nhưng theo cách nhìn của người Hồi giáo thì chỉ là những gì còn sót lại của hai thập kỷ khi Thượng đế nói với nhân loại thông qua những lời của nhà tiên tri cuối cùng của Ngài.



Đấng thiêng liêng duy nhất

Tawhid: giới thiệu

Nếu chỉ một từ có thể lấy để miêu tả sức đẩy chính của Hồi giáo, dù về thần học, chính trị hay xã hội, thì đó là *tawhid* - sự thống nhất, tính duy nhất. Từ này tuy không xuất hiện trong kinh Quran, nhưng khái niệm mà nó truyền đạt lại ngầm định trong câu tuyên xưng tín ngưỡng *Không có thần linh nào mà chỉ có Thượng đế*, và trong suốt thánh kinh, có nhiều chỗ đề cập tới Thượng đế không có cộng sự hay phụ tá. Tính chất duy nhất là đặc thù của Đấng thiêng liêng hơn mọi yếu tố khác, nhưng lời khẳng định tuyệt đối ấy lại có vẻ tương phản đáng ngạc nhiên, nếu không nói là mỉa mai, với tình trạng chia rẽ mà người ta thấy trong thế giới Hồi giáo. Cứ

như thể khát vọng hiện thực hoá tính duy nhất thiêng liêng thành trật tự xã hội và chính trị mãi mãi chịu số phận tự sụp đổ bởi sự ngoan cố của con người.

Sự nhấn mạnh quá nhiều vào tính độc nhất của Thượng đế phản ánh ngữ cảnh luận chiến mà từ đó Hồi giáo thời kỳ đầu đã hình thành. *Tawhid* thách thức đồng thời thuyết đa thần của người Ả-rập, thuyết nhị nguyên của Bái hoả giáo và giáo lý Cơ Đốc về hiện thân của thiêng liêng, trong một thứ ngôn ngữ gợi nhớ và chắc chắn cũng bắt nguồn từ thuyết độc thần không nhân nhượng của những nhà tiên tri người Hebrew. Công trình vĩ đại đầu tiên do những người Ả-rập chinh phục xây ở Palestine - thánh đường Dome of the Rock trên Núi Thánh của Jerusalem - đã chiếm lĩnh Đền thờ Do Thái, một địa điểm mà truyền thống Do Thái tin là nơi Abraham hiến tế con trai mình, cũng là nơi sau này Rương Thánh tích (Ark of the Covenant) được cất giữ. Công

Tính duy nhất của Thượng đế

"Hãy bảo: Ngài là Đấng Duy nhất,
Allah, Đấng Tối thượng và cứu rỗi muôn loài!
Ngài chẳng sinh ra cũng chẳng được sinh ra,
Không một ai đồng đẳng với Ngài."

(Quran, *sura* 112)



Hình 4. Thánh đường Dome of the Rock (Vòm Đá) và nhà thờ Hồi giáo al-Aqsa ở Jerusalem. Một tuyệt tác theo phong cách Byzantine, Dome of the Rock tuyên bố tính duy nhất của Thượng đế trong khi ca ngợi chiến thắng của Hồi giáo trước Cơ Đốc giáo.

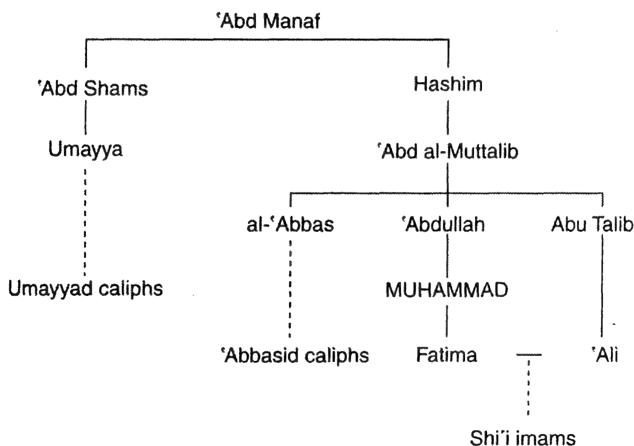
trình hình bát giác tao nhã có mặt ngoài bằng đá cẩm thạch và mái vòm bằng vàng, được trang trí bởi những câu khắc kinh Quran, tuyên bố tính duy nhất của Thượng đế và vai trò tiên tri của Muhammad. Cũng những câu khắc ấy xuất hiện trên các đồng xu đúc bởi người xây dựng nó, Caliph 'Abd al-Malik (cai trị 685-705). Thánh điện mới ở gần điểm mà theo truyền thống Hồi giáo, Muhammad đã từ thiên đường hạ xuống vào Cuộc lữ hành trong đêm tối, được Abraham và Moses đón tiếp và dạy những bổn phận cầu

nguyện. Thánh điện thay thế cho Đền Solomon, nhưng một phần của Đền được duy trì như "Bức tường Than khóc" hay Bức tường phía Tây, làm chỗ cho người Do Thái cầu nguyện và cũng đặt ra sự thách thức trực tiếp với Cơ Đốc giáo, tín ngưỡng của đế quốc Byzantine.

Những phân chia phe phái đầu tiên

Sự thống nhất của đế chế được nhìn nhận như một phản ánh về tính duy nhất của đấng thiêng liêng, một sự thống nhất đã bị làm tổn hại bởi những lỗi lầm của người Do Thái và những chủ thuyết của người Cơ Đốc giáo (như hiện thân của thần linh, sự chuộc tội thay). Nhưng theo thánh kinh Hồi giáo, ngay từ đầu sự thống nhất lãnh thổ đã bị chính người Hồi giáo phá vỡ. Việc Muhammad qua đời năm 632 đã tạo ra một khủng hoảng quyền lực, cho đến nay vẫn chưa được giải quyết. Abu Bakr, bạn đồng hành thân thiết và cha của người vợ 'Aisha mà ngài yêu chiều, được tôn làm lãnh đạo của Medina theo phong tục bộ lạc Ả-rập. Những khiếu nại của 'Ali, con rể và em con chú của Muhammad, cũng là họ hàng nam giới gần nhất với ngài, đã bị bỏ qua vào lần này và hai lần sau nữa. Chỉ sau khi 'Uthman chết, 'Ali mới đến được với điều mà phái ủng hộ ông (những người Hồi giáo dòng Shia) xem là sự

thừa kế hợp pháp. Nhưng khi ấy đã quá trễ. Sự lãnh đạo của ‘Ali bị tranh cãi, và ông không thể áp đặt quyền lực của mình lên toàn bộ cộng đồng. Đội quân đóng ở Iraq ủng hộ ông; đội quân đóng ở Syria dưới sự chỉ huy của Mu‘awiya phản đối, và một nỗ lực thoả hiệp do ‘Ali đề xướng vì lợi ích thống nhất đã sụp đổ cay đắng. Một số người ủng hộ ‘Ali vỡ mộng đến mức rời bỏ doanh trại của ông, trở thành những người "Ly khai" (*thariji* - nghĩa đen là "những người đi ra"), một tên gọi đã gắn liền với giáo phái tách biệt đầu tiên trong



Trích từ Albert Hourani, Lịch sử các dân tộc Ả-rập (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991)

Hồi giáo. Một trong số họ, Ibn Muljam, đã ám sát 'Ali - và từ đây, lịch sử bi kịch của Hồi giáo dòng Shia bắt đầu. Con cả của 'Ali là Hasan thoả hiệp với Mu'awiya, và lui về sống yên lặng ở Medina. Chính người em của ông, Hussein, mới là người đưa sự nổi dậy lên tầm vóc mới khi Mu'awiya qua đời năm 680, và Hussein chết trên chiến trường Karbala bên bờ sông Euphrates, bị đội quân của con trai Mu'awiya là Yazid giết chết.

Những tranh chấp ban đầu phần lớn, nếu không nói là hoàn toàn, liên quan đến quyền lực. Ai có quyền lãnh đạo, dựa trên thẩm quyền gì? Nhưng chúng cũng có một màu sắc đặc thù tôn giáo, bởi lẽ vấn đề lãnh đạo và thẩm quyền được nhận thấy là cần thiết đối với sự cứu rỗi.

Điều mà các *Imam* hay lãnh đạo của người theo 'Ali (dòng Shia) đã đem lại không phải là sự thống nhất của Hồi giáo, mà là điều ngược lại. Sự ủng hộ của dân chúng cho chính nghĩa của dòng Shia là không bao giờ thiếu ở những người cảm thấy các nhà cai trị thế tục của đế chế Hồi giáo đã phản bội thông điệp của nó về sự thống nhất, hoà bình và công bằng xã hội. Năm 749, một phong trào do dòng Shia khởi xướng đã dẫn tới sự thành lập một triều đại mới cùng với sự di dời kinh thành từ Syria về Iraq. Nhưng sự việc khiến những người ủng hộ nó thất vọng là, nhà cai trị mới hoá ra không phải là một hậu duệ

của 'Ali, mà là của 'Abbas, chú của Muhammad. Người này gần gũi với gia đình thánh nhân hơn cả gia tộc Umayyad, nhưng không thuộc dòng dõi của Nhà tiên tri. Sự lừa dối này khiến lãnh đạo dòng Shia thời ấy, Imam Ja'far, theo đuổi sự ẩn dật kiểu Hasan hơn là phản kháng kiểu Hussein. Bất kể việc họ chấp nhận sự việc đã rồi là quyền lực không nằm trong tay dòng dõi 'Ali, những lãnh đạo dòng Shia vẫn là một cái gai đối với những caliph mới của gia tộc Abbas. Trong lịch sử thần thánh của dòng Shia, mỗi Imam đều lần lượt bị sát hại - thường là bằng đầu độc. Cuối cùng, Imam thứ mười hai, Muhammad al Muntazar - *Người được chờ đợi* - đã hoàn toàn biến mất. Dòng Shia tin - và vẫn tin - rằng ngài sẽ trở lại vào thời mạt thế như vị cứu tinh (al-Mahdi) để đem lại hoà bình, công bằng và thống nhất cho một thế giới tan nát bởi suy đồi, chia rẽ và xung đột. Đây là giải pháp thuận tiện cho vấn đề có một lãnh đạo bí mật nhưng được dẫn dắt bởi thiêng liêng: với những nghi ngờ luôn có bao quanh sự kế tục dưới những hoàn cảnh như vậy, tạo ra sự đồng thuận quanh một Imam vắng mặt luôn dễ hơn một người vẫn đang sống bí mật.

Về sau, dòng Shia dao động giữa chủ trương ẩn dật và hoạt động. Giống như người Ly khai rốt cục đã thành lập các cộng đồng theo chủ trương phân lập ở vùng rìa của thế giới Hồi giáo,

tại sa mạc Tunisia, Omam và Zanzibar, nơi họ được gọi là người Ibadi, những phái khác nhau của dòng Shia cũng tạo ra nhà nước hay chính thể tách biệt, bên ngoài những khu vực trung tâm: ở Tabaristan, Yemen, Nam Phi và vịnh Ba Tư. Thỉnh thoảng, những lãnh đạo của dòng Shia lại khuyên mọi người thận trọng. Một giáo lý được gọi là *taqiya* hay "sự che giấu" cho phép tín đồ nếu lo sợ cho an toàn của bản thân có thể che giấu lòng trung thành thật sự với các Imam: những bất công tàn ác giáng xuống gia đình Muhammad và những người đi theo họ sẽ phải đợi sự trở lại của Imam Bí mật mới được phân minh. Nhưng những kỳ vọng mạt thế luận[1] xoay quanh Imam Bí mật đã truyền cảm hứng và hợp thức hoá nhiều cuộc nổi dậy, một số trong đó đã dẫn tới sự thay đổi chính quyền mãi mãi. Người ta có thể lấy tấm gương hai người cháu nội của Nhà tiên tri, Hasan "nhà ẩn dật" và Hussein "nhà hoạt động", để biện minh cho chủ trương ẩn dật hay hoạt động của họ.

Những nhánh khác của dòng Shia

Những người đi theo Imam thứ mười hai giờ đây lên đến khoảng 80 triệu người ở Iran (nơi Hồi

---

1 Sự trở lại của Imam bí mật vào thời mạt thế.

giáo dòng Shia là quốc giáo), Iraq, Afghanistan, Pakistan, Azerbaijan, Syria, Lebanon, Thổ Nhĩ Kỳ và vịnh Ba Tư. Họ thường được gọi là người *Imami* hay *Ithana'ashari* ("Những người số mười hai"). Nhưng một phái thiểu số của dòng Shia lại tuyên bố trung thành với Isma'il, con trai cả của Imam Ja'far, mà "Những người số mười hai" tin là đã chết trước cha mình hoặc đã bị phớt lờ. Họ thường được gọi là người *Isma'ili,* đôi khi cũngcó tên là *Những người số bảy.* Trong thế kỷ 10 thuộc Công nguyên, những Isma'ili này ở tuyến đầu của nhiều cuộc nổi dậy do sự thúc đẩy của những kỳ vọng mạt thế luận. Năm 909, một lãnh đạo tuyên bố là hậu duệ của Isma'il đã tự xưng là Mahdi (vị cứu tinh) và tạo ra một nhà nước ở Nam Phi. Vị tướng của con ông đã xâm lược Ai Cập thành công, thiết lập một caliphate tại đó (sau này trở thành vương triều Fatimid, đặt theo tên con gái của Nhà tiên tri). Các vua Fatimid cai trị hơn hai thế kỷ cho đến năm 1171, khi họ bị gạt bỏ bởi Salah al-Din al-Ayyubi của dòng Sunni, được phương Tây biết đến với cái tên Saladin, người giải phóng Jerusalem khỏi thập tự chinh. Tuy Ai Cập trở lại với sự lãnh đạo của dòng Sunni, các cộng đồng Isma'ili vẫn sống sót tại những thành luỹ trên núi ở Syria, Ba Tư và Yemen. Hậu duệ của họ gồm hai nhóm thịnh vượng thời hiện đại ở Ấn Độ là *Musta'lian Bohra*

và *Nizari Isma'ili*. Nhóm thứ hai là nhóm duy nhất của dòng Shia vẫn tuyên bố trung thành với một Imam đang sống - những Imam trong dòng dõi caliph al-Musta của triều đại Fatimid cũng đã "biến mất". Người Nizari, giờ đây phân bố rộng ở Ấn Độ, Pakistan, Đông Phi, châu Âu và Bắc Mỹ cũng như miền tây Trung Quốc và Trung Á, tin rằng vị Imam hiện thời của họ, được biết tới với danh hiệu Ba Tư là Aga Khan, chính là Imam thứ bốn mươi chín trong dòng hậu duệ trực tiếp từ 'Ali.

Một nhánh quan trọng khác trung thành với dòng Shia là những người Zaidi của Yemen, với số lượng khoảng ba triệu. Họ thừa nhận Zaid ibn 'Ali (cháu nội của Hussein, chết ở chiến trường Karbala) là Imam thứ năm thay vì anh ngài, Muhammad al-Baqir. Những con cháu còn sống khác của dòng Shia gồm người Druze ở Lebanon, tự gọi mình là Những người theo thuyết nhất thể (*muwadhhidun*) với sự chú trọng đặc biệt vào *tawhid* theo thuyết giảng của caliph thứ sáu của triều đại Fatimid, al-Hakim bi Amr Allah (cai trị 996-1021); người 'Alawi của Syria (cũng gọi là người Nusairi), đi xa hơn những nhóm Shia khác bằng cách tuyên bố 'Ali là đấng thiêng liêng. Dù là một thiểu số ở Syria, trên thực tế họ đã kiểm soát chính quyền cho đến khi bị thách thức trong phong trào "Mùa xuân Ả-rập" năm 2011.

Những vở kịch khổ hình

"Ở nơi khác, tại thành thị nhưng đặc biệt tại các làng mạc, *taziya* thường được trình diễn. Sân khấu tôn giáo này vô cùng khác thường, rất được ưa thích và hết sức tự phát. Nó tập hợp tất cả mọi người quanh một khung cảnh được ứng biến ngay trong không gian mở (*husseiniya*). Khán giả và diễn viên có thể hoán đổi cho nhau: ai cũng biết Yazid, 'Ali, Akbar, Zeinab và Hazrat Abbas... Họ là dân chúng sống trong làng, biết đọc và nhân dịp ấy đã trang điểm cho mình trong những trang phục của vở kịch. Họ cầm kịch bản trong tay và đạo diễn yêu cầu họ đọc phần vai diễn của mình, mỗi người lần lượt cầm micro của đạo diễn. Có phép mầu, có những con ngựa chạy tán loạn, pháo nổ trong chiến trận, bàn tay Abbas bay trong không gian trước khi lấy nước từ sông Euphrates (được tượng trưng bởi một cái bồn tắm) để làm dịu bớt cơn khát của những người bạn đồng hành với Hussein. Có máu, có tiếng gươm khua trên đầu, tiếng trống trận và âm thanh của những tiếng thét chết chóc."

Yann Richard, *Hồi giáo dòng Shia*
(Oxford: Blackwell, 1995), trang 99

Ban đầu, chính những vấn đề lãnh đạo, chứ không phải giáo lý, là trung tâm của tranh cãi giữa dòng Shia và những người sau này trở thành Hồi giáo dòng Sunni chiếm đa số. Nhưng qua thời gian, tranh chấp về chính trị đã có một

chiều hướng thần học. "Thảm sát" Karbala, một trận chiến giữa những gia tộc đối địch chỉ kéo dài một ngày và khiến vài chục người chết, đã trở thành niềm tin định hình Hồi giáo dòng Shia, một biểu tượng về sự khổ ải và tử vì đạo. Vào dịp kỷ niệm, nó được diễn lại ở mọi làng theo dòng Shia, với những đám diễu hành của những người tự đánh mình máu me bê bết, tự trừng phạt bản thân vì phụ bạc cháu của Nhà tiên tri. Đối với dòng Shia, nó có vai trò như khổ hình của Jesus Christ đối với Cơ Đốc giáo. Nó làm tín đồ cam chịu những bất công của thế gian, trong khi đưa ra lời hứa cứu rỗi. Những Imam có được một tầm vóc siêu nhiên. Họ là nguồn gốc cho những hiểu biết bí truyền về thánh điển, là những người mang Ánh sáng Chân lý của Đấng thiêng liêng từ thời tạo tác, những người duy nhất có thể hiểu và giải mã ý nghĩa của thánh điển. Trong truyền thống của *Những người số mười hai* và người *Musta'lian Isma'ili*, thẩm quyền của Imam vắng mặt được các giáo sĩ hoặc người thay thế thi hành thay mặt vị ấy. Giữa *Những người số mười hai*, uỷ quyền này đã sản sinh ra hệ thống tầng bậc giáo sĩ giống như chế độ giáo sĩ Cơ Đốc giáo, dù không sở hữu quyền năng giáo sĩ chính thức.

Chế độ Imam của dòng Shia

"Đến một mức độ nào đó, chế độ Imam là kết quả và cũng là sự áp dụng nguyên lý công bằng vàoviệc dẫn dắt nhân loại. Thượng đế đã tạo ra loài người, và không thể để họ đi vào kiếp trầm luân. Vì thế Ngài gửi cho họ những nhà tiên tri, vị cuối cùng trong số ấy là Muhammad, để dẫn dắt họ trên con đường công bằng và chân lý. Nhưng sau khi nhà tiên tri cuối cùng qua đời, không thể có chuyện Thượng đế với trí tuệ của Ngài lại để loài người tự xoay xở mà không có một người bảo lãnh tâm linh cho mỗi thời kỳ - một bằng chứng về tính đúng đắn của mặc khải để dẫn dắt cộng đồng. Người ấy chính là Imam, "Người dẫn dắt". Vị ấy đóng một vai trò nền tảng trong mối quan hệ giữa Thượng đế và con người, nên không thể được chọn bởi những người có thể sai lầm hay bị bỏ mặc cho những thịnh suy của lịch sử: người ấy phải đáp ứng những điều kiện nhất định về mặt nguyên tắc, là người hoàn toàn uyên bác về những vấn đề tôn giáo, tuyệt đối công bằng và vô tư, hoàn hảo, không có khiếm khuyết, là con người tuyệt vời nhất của thời mình. Khó mà nghĩ rằng một con người hoàn hảo hơn lại nên tuân theo một người khác ít hoàn hảo hơn... Imam được chỉ định bởi một lễ phong chức siêu nhiên (*nass*) do Thượng đế ban xuống qua trung gian là Nhà tiên tri hoặc Imam tiền nhiệm. Nói cách khác, vị ấy nhận thẩm quyền từ bên trên. Do vậy, vị Imam không thể sai lầm sẽ kết nối cộng đồng con người với thế giới vô hình."

Richard, *Hồi giáo dòng Shia*, trang 6

Tawhid trong tư tưởng hồi giáo thời kỳ đầu

Đối với *'ulama* (tầng lớp học giả) của Hồi giáo dòng Sunni, giáo lý về tính duy nhất của Thượng đế có những phân nhánh chủ yếu ở khía cạnh về luật. Việc suy đoán về bản chất của Thượng đế không dành cho con người. Thay vì vậy, nhiệm vụ của con người là tuân theo những mệnh lệnh của Ngài. Trong cách phát biểu cực đoan nhất, luật do con người đặt ra không có thẩm quyền nào chống đỡ cho chúng. Chỉ có luật của Thượng đế, được thể hiện trong Sharia, mới đáng để con người tuân theo. Tuy nhiên, sự khăng khăng ưu tiên cho những mệnh lệnh của Thượng đế như một thứ tách rời khỏi Bản chất hay Hiện hữu của Ngài không bao giờ đủ thoả mãn những tâm trí thích suy luận hay định hướng thần bí của những người tìm cách thâm nhập trải nghiệm bên trong về Đấng thiêng liêng. Những tranh luận thần học thời kỳ đầu tập trung vào các câu hỏi như thân phận của người có tội, ý chí tự do và sự tiền định, sự công bằng của Thượng đế, những thuộc tính nhân hình luận của Thượng đế trong kinh Quran.

Vấn đề người có tội bao hàm câu hỏi nền tảng, "Ai là một người Hồi giáo?" Nhóm phân lập cấp tiến thứ nhất, Khawarji hay "Người ly khai", tin rằng những người có tội nghiêm trọng đã tự

loại mình khỏi cộng đồng và không còn được xem là người Hồi giáo. Ở thái cực kia của cuộc tranh luận, một nhóm được gọi là Murjia, có người phát ngôn nổi tiếng nhất là Abu Hanifa, nhà sáng lập trường phái tự do nhất về luật, đã lập luận rằng bất kỳ ai tuyên xưng tín ngưỡng (Shahada) đều là một người Hồi giáo: tội của họ sẽ do Thượng đế phán xét. Học thuyết này khuyến khích những người ở vùng rìa cải sang đạo Hồi, chẳng hạn dân du mục Trung Á; nhưng nó khiến việc thi hành luật ít thuyết phục hơn: Nếu mọi thứ được để cho Thượng đế phán xét, đâu là ý nghĩa của sự thực thi luật pháp? Với câu hỏi này, những người uyên bác thuộc "Dân tộc của Sunna"[1] hay còn gọi là "những người theo chủ nghĩa truyền thống" có câu trả lời của họ. Người có tội vẫn có thể là người Hồi giáo, nhưng có nhiều mức độ khác nhau của đức tin, và thân phận của một người trong cộng đồng (hay nói rộng ra, mục đích đáng mong muốn của việc tạo ra một xã hội có đạo đức) được quyết định bởi những việc làm tốt.

Những lý lẽ về tội lỗi không tránh khỏi dẫn tới câu hỏi rộng hơn về ý chí tự do và tiền định. Thượng đế có biết trước ai sẽ có tội không? Ngài có bị ràng buộc bởi chính những quy tắc về công

1 Hồi giáo dòng Sunni (những người tuân theo truyền thống hay Sunna, luật cổ truyền của Hồi giáo).

bằng của Ngài không? Ngài có phải thưởng cho sự đạo đức và trừng phạt việc làm sai trái? Hay điều này mâu thuẫn với sự tự do hành động, sự toàn năng của Ngài? Lý lẽ về sự công bằng của Thượng đế gắn chặt với câu hỏi về tính duy nhất của Thượng đế và với địa vị của bản thân sự mặc khải. Ở một trong những đoạn sớm nhất của kinh Quran, được khải thị cho Nhà tiên tri ở Makka, "Thượng đế" - nói thông qua Muhammad - nguyền rủa đối thủ chính người Quraish của Muhammad là Abu Lahab vì sự chống đối ngoan cố của ông ta, và định trước rằng ông ta sẽ bị thiêu trong địa ngục (Quran 111). Nếu Abu Lahab là một con người tự do, có thể chọn chấp nhận hay bác bỏ thông điệp của Thượng đế, vậy suy ra kinh Quran hẳn đã được "tạo ra" khi thông điệp này "giáng xuống". Suy luận khác đi có nghĩa là cho rằng Thượng đế đã định đoạt trước số phận của Abu Lahab, tước bỏ tự do hành động của ông ta. Tuy nhiên, thuyết Quran được tạo tác đã gặp phải sự chống đối mạnh mẽ từ những người theo chủ nghĩa truyền thống vì họ xem nó xúc phạm đến ý tưởng kinh Quran là lời Thượng đế. Nhóm các nhà thần học được gọi là người Mu'tazila, khi đề xướng thuyết Quran được tạo tác đã sử dụng một phong cách lập luận duy lý, chịu ảnh hưởng của các triết gia Hy Lạp. Với họ, thuyết Quran hằng hữu sẽ làm

tổn hại tính duy nhất của Đấng thiêng liêng. Lập luận càng bị phức tạp hoá bởi sự xuất hiện của những diễn đạt nhân hình luận nhất định trong kinh Quran, như mặt, tay, mắt, ngai... của Thượng đế. Với những người Mu'tazila, cũng được gọi là "Dân tộc của sự thống nhất và công bằng", việc hiểu những diễn đạt ấy theo nghĩa đen có vẻ mang hơi hướng *shirk* - "thuyết liên tưởng" hay "sự sùng bái thánh tượng", liên tưởng Thượng đế với những chúng sinh thấp kém hơn, những chúng sinh "được tạo ra", khiến tổn hại "sự khác biệt" siêu việt của Ngài. Những diễn đạt như "mặt" của Thượng đế phải được hiểu như nói tới bản chất của Ngài, "mắt" phải được hiểu như năng lực thấy của Ngài.

Khuynh hướng duy lý đã thống trị toà án của người Abbasid (người theo Abbas) dưới thời caliph al-Mamun (cai trị 813-833). Vị này đã áp đặt một hệ thống theo kiểu toà án dị giáo, dựa vào đó quan lại triều đình bị buộc tuyên bố trung thành với thuyết Quran được tạo tác. Một nhân vật từ chối làm vậy dù bị bỏ tù và tra tấn là Ahmad Ibn Hanba, một người theo chủ nghĩa truyền thống, sau trở thành anh hùng của "Dân tộc của Sunna và cộng đồng" (dòng Sunni) chống lại người Mu'tazili.

Năm 849, dưới sự cai trị của một trong những caliph kế nghiệp al-Mamun, chính sách

bị đảo ngược. Abu al-Hasan al-Ash'ari (mất năm 935), trước đây là người Mu'tazili, đã đề xướng một trụ cột thần học cho sự thoả hiệp giữa người duy lý và người theo chủ nghĩa truyền thống. Ash'ari và những người theo ông khăng khăng rằng kinh Quran là hằng hữu, và Thượng đế biết trước về hành động của con người, giống như mô tả trong Quran. Tuy nhiên, ông lập luận rằng sự toàn trí của Thượng đế và trách nhiệm của con người có thể được dung hoà bởi chủ thuyết "sự tiếp nhận", theo đó Thượng đế tạo ra năng lực để mọi người "tiếp nhận" hành động do Ngài tạo ra ở khoảnh khắc hành động. Những người theo Ash'ari hài lòng rằng chủ thuyết của họ giữ được sự độc tôn của Thượng đế đối với tạo tác, cũng có nghĩa là tính duy nhất của ngài. Ash'ari lên án những nỗ lực của người Mu'tazili nhằm bóng gió ngụ ý hoặc phi nhân tính hoá những thuộc tính của Thượng đế trong Quran bằng cách tuyên bố rằng chúng tồn tại bên cạnh bản chất của Ngài. Nếu ý chí của Đấng thiêng liêng được cảm nhận là một với bản chất của Đấng thiêng liêng (giống như lý lẽ của những người Mu'tazila), tính duy nhất của Đấng thiêng liêng thực ra đã bị thoả hiệp vì sự tự do chọn lựa của Thượng đế bị chất vấn. Với những người theo Ash'ari, xét rốt ráo, Thượng đế là nằm ngoài khả năng tiếp cận của lý lẽ con người. Thượng đế chỉ để mọi người biết

về Ngài thông qua mặc khải, và những ngôn từ Ngài chọn để khải thị bản thân (như ngai vàng, tay...) phải được chấp nhận "mà không hỏi bằng cách nào" - *bila kaif*. Đây là một câu cốt lõi trong thần học Ash'ari, và nó để việc hiểu sự huyền bí của Thượng đế cho chính Thượng đế.

Sự đồng thuận của dòng Sunni

Trong nhiều thế kỷ, thần học Ash'ari đã thống trị phái sau này trở thành Hồi giáo dòng Sunni. Với sự sụp đổ hoàn toàn của *mihna* (hệ thống toà án dị giáo), nỗ lực hợp nhất quyền lực tôn giáo và chính trị trong vương triều caliph được xem là đã thất bại. Sự lãnh đạo tôn giáo phần lớn vẫn nằm trong tay *'umala* - giai cấp của những học giả tôn giáo, với thẩm quyền dựa trên hiểu biết của họ về thánh điển thay vì trên quyền năng tâm linh hay chế độ thống trị của tu sĩ. Không có một "trật tự nêu ý kiến" rõ ràng nào giữa những *'ulama* của dòng Sunni. Giống như những người Kitô giáo Kháng cách, nơi hầu như bất kỳ ai có một đào tạo thần học căn bản cũng có thể trở thành người thuyết giáo, giữa người Sunni, "bất kỳ nhà luật học [Hồi giáo] nào cũng có thể tuyên bố một điều gì đó có ngược với luật Hồi giáo không, vì vậy có bao nhiêu nhà luật học thì cũng có bấy nhiêu phiên bản của "orthopraxy".

Nói chung, thẩm quyền tôn giáo phi tập trung (như trong các giáo phái Kháng cách) có khuynh hướng nghiêng về chủ nghĩa bảo thủ. Khi không có sự lãnh đạo do thiêng liêng truyền xuống, thánh kinh trở nên có tầm quan trọng tối cao, và ngay cả nếu bản thân thánh kinh được xem như đấng thiêng liêng, sự diễn giải cũng rất có khả năng diễn ra theo những nếp cũ.

Những suy đoán thần học

Sự đồng thuận của người Sunni có lẽ là vì họ muốn an toàn bằng việc tập trung vào những mệnh lệnh của Thượng đế hơn là chìm đắm trong những suy đoán về bản chất của Ngài. Nhưng sau những gặp gỡ đầu tiên với tư tưởng Hy Lạp - Cơ Đốc, một số trí thức Hồi giáo đã từ chối tuân theo *bila kaif* (chấp nhận mà không hỏi), và nỗ lực tìm cách hoà hợp Thượng đế của Quran với Thượng đế của các triết gia. Trong quá trình phát triển một triết thuyết ngày càng phức tạp, các triết gia Hồi giáo dần dần đi xa khỏi Thượng đế của Quran, Đấng tạo tác, hành động kịp thời, dẫn dắt nhân loại và có thể được biết theo một cách nào đó dù không trực tiếp, về phía "một Thượng đế vô cùng xa xôi, không thể biết, Đấng thậm chí không tạo tác." Những thuyết họ tạo ra cũng khác nhau tuỳ theo hệ thống thuật ngữ.

Nhưng hầu hết đều có chung những ý tưởng về sự phát xuất (*emanation*), lấy từ tư tưởng tân-Plato, cụ thể là từ triết gia Plotinus (khoảng năm 204-270 thuộc Công nguyên), người định nghĩa Thượng đế, "Đấng nằm ngoài mọi phát biểu và khẳng định", bằng những ngôn từ cả phủ định lẫn khẳng định. Kiểu *via negativa*[1] nhất quán với câu tuyên xưng tín ngưỡng của Hồi giáo, với phần mở đầu là phủ định, "*Không có thần linh nào...*". Chiều hướng khẳng định của Thượng đế vẫn có thể tiếp cận được thông qua những "đại danh" của ngài, mà trong Quran có chín mươi chín. Tạo tác không đến thẳng từ Thượng đế, mà thông qua một loạt những phát xuất - Trí thứ nhất, Trí thứ hai, Thiên đàng thứ nhất... - tương ứng với những vũ trụ học Trung cổ khác nhau. Bản thân Thượng đế vẫn nguyên vẹn, không bị xâm phạm, không được giải thích, không thể giải thích. Triết gia Ibn Sina (Avicena, 979-1037) người Ba Tư, với lập luận rằng Thượng đế biết về những cái khái quát chứ không phải những cái cụ thể, đã nhấn mạnh hố sâu ngăn cách giữa Thượng đế của triết học và Thượng đế của thần học Quran, khiến những người bảo thủ cảm thấy khó chịu.

1 Mô tả Thượng đế bằng cách nói thứ ngài không là thay vì thứ ngài là.

Tuy nhiên, những suy đoán về Thượng đế được cho phép nở rộ dưới sự bảo trợ của những Imam người Isma‘ili. Họ là những người đã nâng lý lẽ hoặc trí năng đến mức cao nhất nhằm tiếp cậnThượng đế không được biết và không thể biết. Thượng đế này không phải là nguyên nhân của mọi sự: sự hiện hữu của ngài nằm ngoài toàn bộ chuỗi tồn tại, chuỗi nhân quả. Những vũ trụ học theo quan điểm Isma‘ili tuy khác nhau về chi tiết nhưng có những đặc điểm chung, bao gồm: sự chú trọng vào một Thượng đế siêu việt, không được biết và không thể biết; một loạt những phát xuất tương ứng với hệ thống tầng bậc Isma‘ili,vị trí đầu tiên là Imam; một quan điểm về lịch sử có tính chu kỳ, theo đó mỗi thời đại đều có nhà tiên tri của nó và người bạn đồng hành "yên lặng" của ngài, người biết những ý nghĩa bên trong của thánh điển. Là những người có lòng tin không nao núng vào sự lãnh đạo của một nhóm tinh hoa, người Isma‘ili đã phát triển học thuyết của họ trên cơ sở chú giải thánh kinh theo kiểu sai biệt, nghĩa là những nghĩa đen hay công khai của Quran thì nhiều người hiểu được, còn những ý nghĩa "bên trong" hay bí truyền thì chỉ một số ít người biết. Ví dụ, những tác giả người Isma‘ili sẽ diễn giải mô tả của Quran về thiên đường và địa ngục như những trạng thái hiện hữu thay vì những địa điểm hạnh phúc hay đau khổ có thật.

Ý nghĩa chân thật của thánh kinh thì chỉ Imam và *da'is*, những người truyền giáo do Imam bổ nhiệm, mới biết. Tuy không phải là một "thành viên đã trả phí tham gia" của người Isma'ili, có thể nói Ibn Sina đã là một Bạn đồng hành. Tương tự, triết gia Tây Ban Nha Ibn Rushd (Averroes) (1126-1198) được mô tả "gần như là một người Isma'ili ngầm" vì chấp nhận chủ trương chú giải thánh kinh theo kiểu sai biệt. Với Ibn Rushd, người bình thường phải chấp nhận Quran theo nghĩa đen hoặc công khai để họ không bị rơi vào *kufr* (không có niềm tin), trong khi triết gia được tuỳ ý hơn trong việc diễn giải chân lý của thánh kinh. Ibn Rushd, ngoài vai trò triết gia còn là một quan toà với nhiệm vụ thi hành Sharia, đã bị cáo buộc tạo ra "hai chuẩn mực" khi dạy "một sự thật cho đại chúng, một cho giới chọn lọc". Nói một cách khéo léo hơn, giống như những người Isma'ili, "ông là một người đề xướng sự diễn bày chân lý trong nhiều tiếng nói khác nhau". Nhìn chung người ta chấp nhận rằng ảnh hưởng của Ibn Rushd ở phương Tây thời Trung cổ là lớn hơn ở thế giới Hồi giáo.

Dòng Sufi

Không chỉ triết gia và giới trí thức mới bác bỏ cách diễn giải thánh kinh theo nghĩa đen. Những

người có khuynh hướng thần bí của dòng Sufi - đặt theo tên gọi của những cái áo thô (*souf*) mà một số thành tựu giả thời đầu mặc - cũng bác bỏ hoặc hoặc đả phá sự chú trọng vào những hình thức tuân thủ bề ngoài hoặc hình thức, để ưu ái một kiểu mộ đạo với mục đích hiểu được sự thật về tính duy nhất của Thượng đế thông qua trải nghiệm trực tiếp. Giới học giả cho rằng dòng Sufi thời đầu có thể đã bị tác động bởi khuynh hướng huyền môn của những người Cơ Đốc giáo phương Đông, những người theo thuyết ngộ đạo (vốn đầy rẫy ở vùng Cận Đông cổ xưa tại các trung tâm học thuật quan trọng như Alexandria), những pháp sư Trung Á, thậm chí những yogi từ Ấn Độ. Nhưng có nhiều đoạn trong kinh Quran phù hợp với một diễn giải thần bí, trong đó nổi tiếng nhất là một đoạn trong chương Ánh sáng (24:35), day đi day lại chủ đề sự phóng quang của Đấng thiêng liêng.

Ánh sáng

"Allah là Ánh sáng của trời đất. Tỉ dụ về hào quang của Ngài, nó giống như là cái khám xây trong tường toả đầy ánh sáng, trong đó có một cái đèn; ngọn đèn nằm trong khối thuỷ tinh, khối thuỷ tinh ấy như vì sao chói lóng lánh. Nó được đốt bằng một loại cây olive, chẳng phải từ phương đông cũng chẳng phải từ phương tây;

dầu của nó gần như chói lọi dù chưa chạm tới lửa. Thật là Ánh sáng thêm vào Ánh sáng! Allah hướng dẫn kẻ nào Ngài muốn đến hào quang của Ngài. Allah đặt nhiều ví dụ cho con người. Ngài am tường không sót một việc.

(Quran 24:35)

Trong những thành tựu giả Sufi đầu tiên có nhân vật nổi tiếng Rabiʻa al-Adawiya, nhà thơ của Basra, người đả phá thói thường bằng cách tránh né hôn nhân, sẵn sàng chạy khắp những con đường của thành phố với một cây đuốc ở tay này và một bình nước ở tay kia: "Ta sẽ đốt lửa ở thiên đường và rót nước vào địa ngục, để cả hai thứ màn che ấy được gỡ khỏi những người đang đi về phía Thượng đế, [khiến] họ có thể nhìn về phía Đấng nâng đỡ mà không có đối tượng để hy vọng hay nguyên cớ để sợ hãi." Tình yêu thuần khiết, vô vụ lợi đối với Thượng đế, không có hy vọng được tưởng thưởng hay nỗi sợ bị trừng phạt, chính là chủ đề xuyên suốt của dòng Sufi qua các thế kỷ. Thông qua những rèn luyện tâm linh như hít thở kiểu yoga đồng thời phát âm đại từ *huwa* ("Ngài") để nhớ tới Thượng đế, hành giả Sufi rốt ráo muốn đạt đến trạng thái *fana*, sự hợp nhất với Thượng đế. Nhưng dòng Sufi cũng ảnh hưởng đến những tâm hồn ít có khuynh hướng thần bí

hơn, chẳng hạn nhà luật học kiêm thần học vĩ đại Abu Hamid al-Ghazali (mất năm 1111) và Hasan al-Banna (1906-1949), người sáng lập tổ chức Anh em Hồi giáo. Ghazali rời bỏ vị trí giảng sư ở Baghdad và dành nhiều năm như một hành giả Sufi, du hành tới Syria và Palestine trước khi viết tác phẩm nổi tiếng *Ihya 'Ulum al-Din* - "Sức sống mới của khoa học tôn giáo" - một cuốn sách khiến truyền thống *orthopraxy* khắt khe của Hồi giáo dòng Sunni được truyền cho một mức độ huyền môn đáng kể, khiến mọi hành động từ ăn uống cho đến cầu nguyện đều tự thân trở thành một "sự tưởng nhớ Thượng đế". Tác phẩm *Ihya* là sách gối đầu giường của Hasan al-Banna. Với Ghazali cũng như với những tác giả khác thuộc nhóm những người gọi là tín đồ Sufi "đúng mực", luật vẫn là khuôn khổ bắt buộc để cảm nhận thần bí tự biểu hiện. Nhưng sinh khí huyền môn cũng có thể mang những hình thức chống đạo lý triệt để, vi phạm những quy tắc của Sharia, đôi lúc xúc phạm những người mộ đạo.

Tình yêu của Thượng đế

"Người Sufi dạy rằng tình yêu tự nhiên của con người với nhau là cần thiết để cho thấy một con đường đến với tình yêu của Thượng đế. Người đang yêu "đánh mất chính mình" thì không còn lại tâm trí trần tục...

Bằng cách yêu nhau, những người bạn của Thượng đế trở thành chứng nhân cho sự thật về tình yêu, cũng giống như thú vật hay các tác phẩm của Nghệ sĩ thần thánh phản ánh Cái đẹp phổ quát. Những người tình của Thượng đế đạt đến sự hợp nhất với ngài (*ittihad*, một khái niệm bị Hồi giáo Sufi sau này chỉ trích) hoặc đến "trạng thái tĩnh lặng" trải nghiệm tính duy nhất của Thượng đế (*tawhid*), nghĩa là tới được với Ngài, khiến Ngài có vẻ vừa ở trong mọi sự, thông qua mọi sự, vừa không ở trong hay thông qua mọi sự."

Julian Baldick, *Hồi giáo thần bí: Dẫn nhập về Sufi* (London: I. B. Tauris, 1989), trang 57



Hình 5. Người Sufi thực hiện "dhikr" - sự "tưởng nhớ" Thượng đế - ở gần Omdurman, Sudan. Nghi lễ của người Sufi ca ngợi đấng thiêng liêng theo cách thuần tuý vô vụ lợi: trọng tâm là vào sự siêu việt tuyệt đối của Thượng đế, tách khỏi những thuộc tính của Ngài như khoan dung hay nhân từ.

Nhà huyền môn nổi tiếng al-Hallaj (857-922) mô tả sự hợp nhất tâm linh của ông với Thượng đế trong một ngôn ngữ ("Ta là Chân lý") mà những thế lực thời ấy xem là đe doạ thẩm quyền của caliph và *'ulama*. Ông bị đóng đinh và bị thiêu, tro của ông bị quăng xuống sông Tigris. Lý cho chính thức cho việc hành hình ông là vì ông giảng rằng cuộc hành hương đến Makka có thể được thực hiện ở phương diện tâm linh trong khi vẫn ở nhà. Dù thỉnh thoảng bị đàn áp, Hồi giáo Sufi "xuất thần" hay "say mê" vẫn tồn tại bên cạnh Hồi giáo chủ trương tuân thủ luật. Nó thổi sinh khí vào thi ca của tín đồ Sufi, với những hình ảnh không ngừng tái diễn về tình yêu thiêng liêng, thách thức lối tin đạo theo lệ thường mà những *'ulama* đã định ra. Tín đồ Sufi thường giễu cợt sự lăng mạ của công chúng hay sự đe doạ của xã hội, như thể muốn chứng minh rằng tình yêu của họ dành cho Thượng đế là hoàn toàn vô vụ lợi, không bị chi phối hay nói đúng hơn là khinh thường sự tán thành xã hội mà những người mộ đạo hình thức thường tìm kiếm. Rượu dù bị cấm đối với người Hồi giáo đã trở thành một biểu tượng của trạng thái xuất thần tâm linh; khuynh hướng tình dục đồng giới (về lý thuyết là bị cấm nhưng ở một số nền văn hoá, tình dục đồng giới được nhiều người thực hành nhằm gìn giữ "phẩm

giá" cho phụ nữ) là một chủ đề lặp đi lặp lại, còn Đấng thiêng liêng được biểu thị trong vẻ đẹp của những chàng trai trẻ.

Một Thượng đế nằm ngoài ngôn ngữ

"Trong tiếng Ả-rập, từ *wujud* được áp dụng cho Thượng đế và cho mọi thứ khác... *Wujud* không đơn giản là sự hiện hữu hay tồn tại -hay thực tế rằng một thứ có đó để được tìm thấy. Đúng hơn, *wujud* cũng là bản thân sự tìm kiếm - cũng gọi là nhận thức, sự ý thức, tri thức, sự hiểu biết."

William Chittick bàn về Ibn 'Arabi (2005)

"Vũ trụ đã không nhận được gì từ Thực tại ngoài *wujud*, và *wujud* chẳng là gì khác ngoài Thực tại... Nên không có gì tưởng nhớ Ngài, nhưng một thứ gì đó đã được ban cho *wujud*, bởi lẽ ngoài ra chẳng có thứ gì khác... Vũ trụ từ đầu đã ở trạng thái phi hiện hữu, dù những thuộc tính của nó được biểu hiện trong *wujud* của Thực tại."

Ibn 'Arabi (1165-1240) *al-futuhat al-makiya*
("Mở đầu ở Makka")

"Ngài quá thiêng liêng để có thứ gì giống như hay tương tự, bởi lẽ ngoài bản chất tuyệt đối, sâu xa ấy của mọi sự không có cái thứ hai. Ngài nằm ngoài sự cảm nhận, nằm ngoài trí tưởng tượng, cao hơn những gì có thể được lĩnh hội hay minh hoạ."

Mullah Sadra

Tín đồ Sufi đôi khi chế giễu cách tiếp cận lý trí nhằm hiểu *tawhid* của người Isma'ili hay những nhân vật tân-Plato khác, nhưng trong tác phẩm của Ibn 'Arabi (1165-1240), được nhiều người xem là một trong những bậc thầy Sufi vĩ đại nhất, hai cách tiếp cận được hoà trộn vào nhau. Ibn 'Arabi đôi lúc bị cáo buộc theo thuyết phiếm thần vì tuyên bố rằng "không có gì tồn tại ngoại trừ Allah". Tuy nhiên, triết thuyết của ông đưa ra sự phân biệt rạch ròi giữa bản chất của Thượng đế, thứ không thể được biết hay được trải nghiệm bởi nhà huyền môn, và cấp độ hợp nhất mà nhà huyền môn có thể mong đạt tới thông qua sự trì danh Thượng đế. "Thực tại bên trong" của Muhammad được đồng nhất với Trí thứ nhất (*First Intellect*) hoặc Trí phổ quát (*Universal Intellect*) của tư tưởng tân-Plato, được cho là đã tồn tại từ ngàn xưa;còn theo thuật ngữ của dòng Sufi, nó là Con người Hoàn hảo, dạng hiện hữu như một tiểu vũ trụ, thông qua đó Thượng đế tự ngắm mình giống như trong một tấm gương. Ibn 'Arabi bởi vậy có thể được mô tả như một nhà "nhân văn thần bí", vì "theo một cách rất thật, con người [của ông] bằng cách nào đó chính là Thượng đế (ở chỗ người ấy là một với Thượng đế giống như mọi thứ khác) và Thượng đế bằng cách nào đó đơn giản là con người", dù Thượng đế cũng còn là hơn thế nhiều. Thuyết

của Iban 'Arabi đã được xem là "tột cùng của tạo nghĩa luận (semiosis) thần học trong tư tưởng Hồi giáo": mọi thứ đều có ý nghĩa, và mọi thứ chỉ có ý nghĩa là Thực tại duy nhất, Thượng đế".

Dòng Sufi và dòng Shia

Những bậc thầy của dòng Sufi với năng lực tâm linh nổi tiếng của họ đã được xem như "những người bạn" (*walis*) của Thượng đế, một thuật ngữ đôi lúc được dịch là "thánh", dù trong Hồi giáo không có những tiến trình phong thánh chính thức. *Những người bạn của Thượng đế* được cho là có năng lực trung gian giao tiếp với đấng thiêng liêng, nên có một thẩm quyền tôn giáo, và điều này dẫn tới việc thành lập các giáo đoàn (xem Chương 6). Không tránh khỏi có sự trùng lặp giữa thẩm quyền tâm linh của Imam và của *Những người bạn*. Trên thực tế, cách tuyên xưng đức tin của Hồi giáo dòng Shia là *Không có thần linh nào mà chỉ có Thượng đế. Muhammad là Sứ giả của Thượng đế. 'Ali là Bạn của Thượng đế.* 'Ali theo ngay sau Muhammad trong chuỗi những nhân vật tôn giáo chủ chốt mà các giáo đoàn Sufi dựa vào để xây dựng các nguyên tắc tương ứng của họ. Cũng vì thế, những nhà sáng lập các giáo đoàn Sufi cũng được trao cùng thẩm quyền diễn giải ý nghĩa bí

truyền của thánh điển mà dòng Shia dành riêng cho các Imam của họ. Giống như các Imam, chỉ những "người bạn" mới được công nhận là hoàn toàn hiểu Quran. Cả dòng Sufi lẫn dòng Shia đều đưa vào luật những ý nghĩa tâm linh; cả hai đều trao cho những lãnh đạo của họ một mức độ quyền lực siêu nhiên; cả hai đều tìm cách thiết lập những con đường đi đến sự khai sáng, lấy cảm hứng từ tình yêu của Thượng đế hơn là nỗi sợ bị trừng phạt.

Hồi giáo dòng Shia và Iran

Iran đã là một quốc gia theo Hồi giáo dòng Shia từ thế kỷ 16, khi Shah Isma'ili, nhà sáng lập triều đại Safavid (1501-1722), thuyết phục một nhóm dân du cư Turcoman rằng ông là Imam Bí mật, và đã thực hiện một cuộc xâm chiếm thành công. Nhưng cuối cùng, những nhà cai trị của triều đại Safavid và vương triều kế tục họ sau này là Qajar đã rút lại những tuyên bố ấy, cho phép một hệ thống song song được phát triển, trong đó *'ulama* của dòng Shia có một mức độ tự chủ đáng kể. Dưới triều đại Safavid, sự tổng hợp của thuyết tân-Plato và thuyết ngộ đạo của Sufi đã đạt đến một giai đoạn mới trong công trình của Mulla Sadra xứ Shiraz (1572-1641). Dựa trên triết học khai sáng luận của al-

Suhrawardi (mất năm 1191), Mulla Sadra tin rằng ánh sáng hiểu biết của thiêng liêng đã tràn xuống thông qua một chuỗi không gián đoạn từ Adam, nhà tiên tri đầu tiên, qua những triết gia Hy Lạp (gồm Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristotle và Plotinus), qua Muhammad, các Imam và các bậc thầy Sufi, trong đó đáng chú ý là Ibn 'Arabi. Học thuyết của ông không thấy có sự mâu thuẫn giữa ý chí tự do và thuyết định mệnh, giữa Thượng đế của triết học và Thượng đế của Quran. Trong thuyết của Mulla Sadra, những lập luận lý trí được củng cố thêm bởi trải nghiệm trực giác, chủ quan. Tuy nhiên, giới học giả lại không nhất trí quanh câu hỏi ông đã thành công đến mức nào trong việc hoà hợp hai thứ.

Vinh quang thay *tawhid*

"Thế giới quan của *tawhid* được củng cố bởi sức mạnh của logic, khoa học và lý luận. Trong mọi hạt của vũ trụ, có những chỉ báo về sự tồn tại của một Thượng đế toàn trí, toàn năng; mọi lá cây là một toát yếu về tri thức của Đấng Chúa tể quan tâm sâu sát.

Thế giới quan của *tawhid* đưa ý nghĩa, tinh thần và mục đích vào cuộc sống, bởi nó đặt con người vào tiến trình hướng tới sự hoàn hảo, không dừng lại ở một giới hạn xác định nào mà mãi mãi tiến về phía trước.

Thế giới quan của *tawhid* có một sức hút như nam châm: nó truyền niềm vui và sự tự tin cho con người; nó đem đến những mục đích cao cả và thiêng liêng; nó dẫn cá nhân tới sự hy sinh bản ngã.

Thế giới quan của *tawhid* là thế giới quan duy nhất trong đó sự tận tuỵ và trách nhiệm của các cá nhân tìm thấy ý nghĩa, nó cũng là thế giới quan duy nhất cứu con người không rơi vào vực thẳm kinh hoàng của việc tin vào sự phù phiếm và việc tôn thờ hư vô."

Ayatullah Murtaza Mutahhari, *Căn bản tư tưởng Hồi giáo: Thượng đế, con người và vũ trụ*, R. Campbell dịch (Berkeley, California: Mizan Press, 1985), trang 74

Bất chấp những phản đối của một số nhân vật trong *'ulama*, suy đoán triết học chưa bao giờ bị dập tắt trong truyền thống Shia. Việc xuất hiện những tư tưởng hiện đại chủ nghĩa trong Hồi giáo dòng Shia ít dẫn tới một sự xa rời truyền thống hơn so với khi nó xảy ra trong Hồi giáo dòng Sunni. Là những người thay mặt cho Imam bí mật, các *mullah* (giáo sĩ Hồi giáo) thực thi quyền *ijtihad* - quyền diễn giải độc lập về luật Sharia - trong khi hầu hết những giáo sĩ dòng Sunni cho đến gần đây vẫn có khuynh hướng bị trói buộc bởi *taqlid* - sự "bắt chước" những tập quán mà các tiền bối của họ đã áp dụng. Mulla Sadra vẫn giữ ảnh hưởng quan trọng đối với những nhà tư

tưởng thuộc giới giáo sĩ dòng Shia hiện đại như Muhammad Hussein al-Tabatadai và Murtaza Mutahhari, cũng như những nhà tư tưởng thế tục như 'Ali Shariati và Seyyed Hossein Nasr.

Quyền lực của giáo sĩ dòng Shia được củng cố bởi của cải đáng kể mà họ tuỳ ý sử dụng do là uỷ viên quản trị của nhiều thánh đường dòng Shia, là người tiếp nhận những thuế tôn giáo như *zakat* và *khum*, cũng như là thành viên của hội đoàn sở hữu những bất động sản nông nghiệp và đô thị (ví dụ, một quỹ quyên góp do giáo sĩ quản lý sở hữu hơn một nửa Mashhad, thủ phủ vùng phía đông Iran, một thành phố có hơn hai triệu người). Trước năm 1979, họ đã có một lịch sử lâu dài bất tuân nhà nước. Năm 1890, họ tiến hành tẩy chay mặt hàng thuốc lá trên toàn quốc nhằm phản đối việc trao một độc quyền sáng chế cho một người Anh, buộc Shah (quốc vương Iran) phải rút lại sắc lệnh trong hổ thẹn. Thắng lợi này trực tiếp dẫn tới cuộc cách mạng hiến pháp năm 1905-1906, trong đó các giáo sĩ đóng một vai trò lãnh đạo dù theo những hướng khác nhau: một số người tìm cách đặt ra những hạn chế chính thức đối với quyền lực của Shah, trong khi những người khác phản đối mạnh mẽ một hiến pháp "kiểu phương Tây".

Là những *mujtahid* với quyền diễn giải độc lập, các giáo sĩ dòng Shia có một văn hoá chung,

nhưng lại không có cùng tiếng nói. Để trở thành *mujtahid*, một môn sinh phải hoàn tất một khoá nghiên cứu thần học trước khi được diễn giải luật bằng một văn bản cho phép. Vượt qua giai đoạn này, người đó được trao danh hiệu cao quý *hujjat-al-islam* ("bằng chứng của Hồi giáo"). Từ địa vị *mujtahid*, hiện có tới mấy trăm người, một sự đồng thuận bên trong sẽ đề bạt những người có uy tín và thâm niên lên địa vị *ayatallah* (thủ lĩnh, nghĩa đen là "dấu hiệu của Thượng đế"). Từ địa vị thủ lĩnh, người đã có môn đồ riêng từ những môn sinh nghiên cứu thần học, năm hoặc sáu người sẽ được chọn để trở thành Đại thủ lĩnh (Grand Ayatollah), có vai trò như hình mẫu để người khác noi theo (*marjia's al-taqlid*). Về lý thuyết, bất kỳ người Shia nào dù là giáo sĩ hay thế tục cũng chọn một *marja* làm người dẫn dắt tôn giáo của mình. Các *marja* không phải luôn đồng ý với nhau về những vấn đề liên quan đến luật hay chính trị, nên hệ thống này cho phép sự đa dạng đáng kể trong lý thuyết, nếu không nói là cả trong những hoàn cảnh các giáo sĩ cao tuổi đã đến được với quyền lực chính trị.

Sự độc lập trong lịch sử của những *'ulama* dòng Shia đã thuận lợi bởi thực tế rằng hai trong những thánh điện quan trọng nhất, cũng là những trung tâm học thuật của dòng Shia, gồm Karbala (nơi tử đạo của Hussein) và Najaf (lăng

của 'Ali) đều nằm ngoài biên giới Iran, ở lãnh thổ trước đây là Ottoman, nay thuộc Iraq. Những nhà cai trị Ottoman sẵn lòng khuyến khích sự độc lập chính trị của giáo sĩ dòng Shia để họ đương đầu với đối thủ cạnh tranh chính trị của họ, các vị Shah của Ba Tư, miễn là không đe doạ lợi ích của chính họ. Truyền thống này được duy trì ở nhà nước kế tục đế chế Ottoman là Iraq, nơi ít nhất 55% dân số là người Shia, nhưng lại có một chính phủ nằm dưới sự kiểm soát của người Sunni. Năm 1963, sau khi sắp đặt một chiến dịch để chống đối những cải cách xã hội và nông nghiệp kiểu phương Tây của Shah Mohammed Reza Pahlavi, một giáo sĩ cao tuổi từ Qum là Ayatollah Ruhallah Khomeini đã bị trục xuất tới Iraq và định cư ở Najaf. Tại đây, dưới sự cho phép ôn hoà của Saddam Hussein, người từng có những tranh cãi với vua Iran, Khomeini được tự do truyền bá học thuyết *Vilayet-e-Faqih* ("sự cai trị của nhà luật học"). Đây thực ra là luận điệu rằng khi vắng mặt Imam, những *'ulama* có quyền nếu không phải là có bổn phận nắm lấy quyền lực - đây là việc noi theo tấm gương Imam Hussein hơn là người anh Hasan. Những bản sao chép và băng cassette bài giảng của Khomeini được lén đưa vào Iran và truyền bá rộng rãi trong dân chúng. Năm 1978, theo lời khuyên của Ngoại trưởng Mỹ Henry Kissinger,



Hình 6. Những biểu tình tuần hành sau sự ra đi của Shah Mohammed Reza Pahlavi, 20 tháng 1 năm 1979. Chỉ vài tháng trước, Tổng thống Mỹ Jimmy Carter còn mô tả Iran là "một hòn đảo ổn định" ở Trung Đông. Những phản kháng của công chúng chủ yếu có động cơ từ các chủ đề tử đạo và sự hy sinh của tín đồ Hồi giáo dòng Shia.

người từng cố gắng hàn gắn sự bất hoà giữa Iran và Iraq, Khomeini đã bị trục xuất. Ông chọn sống gần Paris, tại đó bằng cách khéo léo thao túng truyền thông quốc tế, ông có thể tự thể hiện bản thân như nhà lãnh đạo lưu vong (trong khi bí mật thư từ với Shah). Một điều bất thường với một thủ lĩnh dòng Shia là ông đã cho phép mọi người gọi mình bằng danh hiệu Imam - danh hiệu thường được dành riêng cho *Mười hai vị Imam thần thánh* trong chuỗi kế tục Nhà

tiên tri. Dù không bao giờ công khai tuyên bố là Imam Bí mật, việc ông sử dụng danh hiệu một cách không chính thức và khôn ngoan khai thác những kỳ vọng bao quanh nó chắc chắn đã thúc đẩy sự nghiệp của ông. Tháng 2 năm 1979, sau sự ra đi của Shah, Khomeini bay tới Tehran, và hai triệu người đã tới sân bay để đón ông. Vị Ayatollah bảo thủ Shariatmadari, một trong những đối thủ hàng đầu của Khomeini, đã nhận xét: "Không ai từng nghĩ Imam Bí mật sẽ đến trong một chiếc Jumbo Jet!"

Sự chi phối của Khomeini trên chính trường Iran cho đến khi ông qua đời năm 1989 (với một tang lễ không kém phần thái quá, cứ như Imam đã chọn trở lại trạng thái Bí mật) đã tạo ra ấn tượng sai lầm rằng ông nói thay mặt toàn bộ giới giáo sĩ Iran nói chung. Thật ra, hai đối thủ lớn tiếng nhất của ông, thủ lĩnh Shariatmadari (mất năm 1986) và nhân vật "cánh tả" nhiều người biết tới Taleqani (mất tháng 9/1979), đều đến từ địa vị giáo sĩ cao hơn. Người kế tục ông làm người dẫn dắt tối cao, 'Ali Khamenei, đã được chọn vì những phẩm chất chính trị hơn là tôn giáo. Địa vị của ông như một *marja* hay Đại thủ lĩnh (như Hiến pháp đòi hỏi) đã bị những *marja* khác chất vấn, trong đó có Mohammed Shirazi (1928-2001) và Hossein-'Ali Montarezi (1922-2009), người bị bác quyền lãnh đạo sau

khi chỉ trích những lạm dụng quyền con người của chế độ và *fatwa* (án lệnh) của Khomeini đòi giết nhà văn người Anh Salman Rushdie. Sự kiểm soát của Khamenei đối với nhiều tổ chức nhà nước, trong đó có lực lượng dân quân Basji với kỷ luật sắt, đã cho phép ông giải tán những cuộc biểu tình theo chủ trương cải cách, vốn bùng lên ở Tehran và những thành phố khác sau cuộc bầu cử tổng thống gây tranh cãi khiến Mahmoud Ahmadinejad trúng cử nhiệm kỳ thứ hai. Khamenei và Ahmadinejad đã đảo ngược nhiều cải cách tự do hoá từ thời Tổng thống Muhammad Khatami, người lên nắm quyền sau thắng lợi năm 1997. Chủ nghĩa tích cực của Khamenei có lẽ trái ngược với sự lưỡng lự tham gia trực tiếp vào chính trị của Đại thủ lĩnh 'Ali al-Sistani ở đất nước láng giềng Iraq. Sistani tán thành những cải cách dân chủ được đề ra ngay sau cuộc chiến năm 2003 khiến chế độ của Saddam Hussein bị lật đổ. Những cải cách này khuyến khích tất cả người Iraq, nhất là phụ nữ, đi bỏ phiếu, và Sistani yêu cầu Hồi giáo dòng Shia của Iraq không trả đũa trước làn sóng tàn sát phe phái, do những thành phần al-Qaeda và Wahhabi ở Arab Saudi hỗ trợ. Với uy tín lớn như một giáo sĩ lỗi lạc dòng Shia, Sistani có lẽ đã là một ảnh hưởng chế ngự lên những thế lực cấp tiến của Hồi giáo dòng Shia do Muqtada al-Sadr

lãnh đạo. Người này kém ông hơn bốn mươi tuổi, có cha là Đại thủ lĩnh Baqir al-Sadr, người bị Saddam Hussein xử tử. Bằng cách thúc giục những người theo mình buông vũ khí và tham gia vào tiến trình chính trị, al-Sadr đã đóng góp đáng kể cho tiến trình dân chủ hoá của Iraq.

Chính các hoạt động của Mỹ và đồng minh Israel đã giúp củng cố thế lực chính trị của dòng Shia, vốn bị kiềm chế trước đây. Ở Lebanon, phong trào Hizbollah của dòng Shia, xuất hiện ngay sau những xâm nhập bất ngờ của Israel vào vùng phía nam của đất nước, đã trở thành thế lực chính trị dẫn đầu ở nước này, trong khi ở Bahrain, nơi nhóm đa số người Shia từ lâu đã suy tàn dưới sự cai trị của một chế độ người Sunni thiểu số, những người biểu tình đòi hỏi quyền công dân và sự phân bổ công bằng của cải của đất nước đã bị đàn áp tàn nhẫn bởi quân lính người Sunni "được đưa vào" từ Arab Saudi, Jordan và Pakistan. Vương triều Arab Saudi, vốn có được tính hợp pháp do sự ủng hộ của những giáo sĩ Wahhabi gay gắt chống đối dòng Shia, rõ ràng đã được cảnh báo rằng biến loạn của dòng Shia sẽ lan đến vùng đất dầu mỏ xung quanh Dhahran, nơi người Shia là một cộng đồng đa số ở địa phương. Từ sự kết hợp giữa các mâu thuẫn địa phương và đòn bẩy tài chính của những người thuộc dòng Sunni giàu có ở

Arab Saudi và vùng Vịnh, tình trạng bạo động và xung đột phe phái đã được đẩy tới Trung Á và Nam Á. Tại Afghanistan, chế độ Taliban của Hồi giáo dòng Salafi trước năm 2002 đã tung ra những cuộc tấn công diệt chủng vào người Hazaras của dòng Shia, đưa đất nước đến bờ vực chiến tranh với Iran. Tại Pakistan, các nhóm khủng bố dòng Sunni lấy cảm hứng từ những tuyên truyền của người Salafi đã gây ra nhiều tấn công thảm sát vào người Shia. Với sự toàn cầu hoá, một xung đột bắt nguồn từ một tranh chấp về kế thừa từ hơn mười bốn thế kỷ trước vẫn còn nguyên vẹn sức mạnh gieo rắc tàn phá và khổ sở của nó.





Luật Sharia và những hệ quả

Giới thiệu

Trong Hồi giáo không có giáo lý về sự hiện thân của thiêng liêng, cũng không có giáo hội, thể chế hay tổ chức tách rời khỏi phần còn lại của xã hội, với nhiệm vụ chuyển tải ý chí của Thượng đế hoặc những lời dạy của Nhà tiên tri đến tín đồ bình thường. Trong Hồi giáo, "Thượng đế không khải thị về bản thân Ngài hay bản chất của Ngài, mà về luật của Ngài". Thuật ngữ "Sharia" không chỉ áp dụng cho luật pháp theo ý nghĩa chặt chẽ về pháp lý. Nó còn bao hàm những chi tiết về lễ nghi cũng như một loạt phong tục và tập quán, tất nhiên cũng thừa nhận tập tục địa phương. *Sharia* có nghĩa đen là "cách đi tới một nơi có nước tuôn ra": ứng dụng của thuật ngữ

này trong kinh Quran gợi lên sự kết hợp giữa những ý niệm về một phương tiện tồn tại thiết yếu trong thế gian và sự tiếp cận cảnh giới thiêng liêng của kiếp sắp tới. Luật do vậy, vừa vì mục đích duy trì lợi ích của xã hội, vừa giúp con người đạt được sự cứu rỗi. Sự diễn giải luật có thể sai khác tuỳ theo thời điểm và địa điểm, nhưng bản thân Sharia được xem là một biểu hiện phi thời gian của ý chí Thượng đế, không bị tuỳ thuộc vào lịch sử hay hoàn cảnh.

Nội dung của luật Sharia chủ yếu là kết quả của những điều kiện lịch sử nổi bật trong ba thế kỷ hình thành của Hồi giáo. Những đồng tiền xu có niên đại từ triều 'Abd al-Malik và một số nhà cai trị 'Abbasid đầu tiên đã được khắc câu *khalifat Allah* (người thay mặt hay phó nhiếp chính của Thượng đế): rõ ràng, những caliph đầu tiên đã tự xem mình là nguồn gốc ban luật do Đấng thiêng liêng chỉ định. Cơ sở cho sự cai trị bằng luật của họ là kinh Quran, *Sunna* hay luật cổ truyền theo tập tục địa phương, và những quyết định dựa vào sự thấu thị của chính họ do thiêng liêng truyền xuống - giống như của Imam dòng Shia. Chỉ sau này, khái niệm *Sunna* mới được áp dụng riêng cho những hành động hay lời nói của Nhà tiên tri, về sau được ghi lại trong văn bản *hadith*. (Ví dụ, caliph 'Umar đã thay đổi hình phạt cho tội thông dâm từ đánh 100 roi như

trong kinh Quran sang ném đá - một quyết định có vẻ được ủng hộ nếu căn cứ vào nhiều *hadith* mà người ta cho là của Nhà tiên tri.) Ở những thời kỳ sau này, danh hiệu *khalifat rasul Allah* (thay mặt Nhà tiên tri của Thượng đế) đã được sử dụng, nói lên rằng caliph giờ được nhìn nhận ở một năng lực thấp hơn, như người kế tục Nhà tiên tri. Chính những hành vi hoặc thói quen của Nhà tiên tri, được gọi là *Sunna*, mới ngày càng có vai trò lớn như nguồn gốc chính của luật. Sự thay đổi trong cách gọi tên nói trên trùng với sự thất bại của *mihna* hay "toà án dị giáo", đánh dấu việc chấm dứt những nỗ lực của caliph nhằm hợp nhất vai trò lãnh đạo tôn giáo và chính trị trong cá nhân caliph.

Những nội chiến và xung đột giành quyền lãnh đạo sau khi Muhammad qua đời cuối cùng đã hạn chế quyền lực và sự cai trị của caliph, không chừa lại một thẩm quyền không bị bác bỏ nào ngoại trừ của kinh Quran và những lời dạy của Nhà tiên tri, nội dung của những tuyển tập *hadith* đang ngày càng mở rộng. Trên thực tế, Sunna của Nhà tiên tri làm lu mờ hẳn luật của các caliph cũng như của Bạn đồng hành và Người kế tục của ngài, và tiến trình ấy diễn ra song song với sự phát triển của bản thân luật Sharia. Những truyền thống "đang có hiệu lực" của địa phương hay vùng dựa trên sự phán xét

ít nhiều dựa vào thực tế của những quân vương Hồi giáo và những quan toà do họ chỉ định đã bị thay thế bởi những nỗ lực có tính hệ thống hơn, nhằm xác lập Ý chí của Thượng đế như được mặc khải trong Quran và *hadith*. Các tác phẩm bàn về luật nhằm đào sâu hoặc làm rõ Sharia, luật hay "con đường" của Thượng đế, được gọi là *fiqh*, "tri thức" hay "hiểu biết" (một thuật ngữ thường được dịch bằng từ mang tính chuyên môn hơn là "luật học"). Bốn căn cứ (*usual*) cho nó, theo thứ tự ưu tiên, là kinh Quran, *Sunna* của Nhà tiên tri (được khải thị thông qua văn bản *hadith*), *ijma* hay "sự đồng thuận", và *qiyas* (lập luận loại suy).

Các căn cứ của luật Hồi giáo

1. Kinh Quran

Là lời Thượng đế, trực tiếp và không qua trung gian, kinh Quran là căn cứ chính của luật trong Hồi giáo. Ở ý nghĩa rộng nhất, toàn bộ Quran là luật cho người Hồi giáo. Thượng đế tự khải lộ trong một Thánh thư, mỗi đoạn của nó có thể được xem như một mệnh lệnh của Đấng thiêng liêng. Tuy nhiên, chỉ một tỉ lệ nhỏ - khoảng 10% trong 6000 tiết đoạn của Quran - chứa những huấn thị có thể được chuyển thành các đòi hỏi tôn giáo hay luật lệ. Hầu hết chúng xuất hiện

trong những mặc khải từ thời ở Madina, khi Nhà tiên tri đang tích cực tham gia vào việc xây dựng luật. Có những ngăn cấm đối với một số thức ăn nhất định (thịt heo, xác chết đã rữa, rượu, súc vật bị giết trong những nghi lễ thờ đa thần), một số nguyên tắc pháp lý liên quan đến luật gia đình (hôn nhân, ly dị, thừa kế), luật hình (các tội phải chịu hình phạt *hudud*, như cướp giật trên đường, tà dâm, vu khống và uống rượu), những nguyên tắc về làm chứng, những quy chế buôn bán như cấm *riba* (cho vay nặng lãi) và các hình thức giao kèo. Không có quy tắc nào trong số này hoàn toàn không bị tối nghĩa hay nhập nhằng, và những nhà luật học chỉ dựa vào kinh Quran để làm luật chẳng mấy chốc đã rơi vào "sự tranh cãi bất tận về câu hỏi liệu một số tiết đoạn có bị những tiết đoạn khác bác bỏ hay không, giống như hầu hết người Hồi giáo tin là vậy; và nếu có, tiết đoạn nào bị bác bỏ bởi tiết đoạn nào".

Một thế giới luân lý

"Kinh Quran là ô cửa vô song đi vào thế giới luân lý. Nó là một cơ sở cho tri thức, giống như toàn bộ tiền lệ pháp lý là cơ sở cho truyền thống luật thông thường. Nói cách khác, nó không hẳn là một danh mục những quyết định có thể đưa ra, mà là một nguồn khai thác để người thẩm tra sắc bén có thể hy vọng tìm được những

khối cơ bản của một hệ thống đạo đức có giá trị về luân lý, cũng tức là một hệ thống chân thật... Xét tổng thể, những tường thuật trong *hadith* chứa *sunna* của Nhà tiên tri, và đây không đơn giản là sự ghi chép những điều Nhà tiên tri làm, mà là sự ghi chép về những hành động, không hành động và lời nói có ý nghĩa, có tác dụng làm gương của Nhà tiên tri. Tính toàn vẹn của kinh Quran được đảm bảo bởi tính chất kỳ diệu không thể bắt chước và sự truyền đạt đa dạng của nó; *sunna* được bảo đảm bởi sự bảo vệ không tì vết của Nhà tiên tri, sự chứng thực trong Quran và sự truyền đạt đa dạng của nó. Điều đáng lưu ý là, trừ trường hợp phác thảo khái quát, *sunna* không phải chỉ là một liệt kê những hành vi mẫu để bắt chước, mà là một tập hợp dữ liệu đòi hỏi sự đánh giá và áp dụng trong ngữ cảnh thích hợp. Một cuộc sống hoàn toàn được sống theo đạo đức sẽ trở thành một ô cửa vào tri thức đạo đức. Do vậy, với người thực hành *fiqh*, Nhà tiên tri không hẳn là một hình mẫu mà là một trường hợp chuẩn mực, không hẳn là một con người mà là một nguyên lý."

Kevin Reinhart, "Luật Hồi giáo như là đạo đức Hồi giáo", *Journal of Religious Ethics*, 11/2 (Mùa thu 1983), trang 189, 190

2. *Sunna*

Hành vi và thói quen của Nhà tiên tri như được ghi chép trong văn bản *hadith* chứa đựng nhiều nội dung về luật hơn so với Quran, và nhiều

trường hợp được căn cứ vào phán xét của chính Nhà tiên tri. Dù các học giả phương Tây và một số nhà nghiên cứu Hồi giáo theo chủ nghĩa hiện đại (giống như một vài tiếng nói có uy tín thời kỳ đầu) đã chất vấn độ xác thực của nhiều *hadith*, nhưng đối với đại đa số người Hồi giáo, *Sunna* vẫn là nguồn gốc không bị bác bỏ và không thể bác bỏ thứ hai của luật thiêng liêng. Tuy nhiên, *Sunna* không hề tự sáng tỏ: một số *hadith* mâu thuẫn với những cái khác; các chuyên gia không đồng thuận về vấn đề cái nào mạnh hơn cái nào; và nếu không có hai "nguồn gốc" bổ sung của luật - gồm *ijma* (sự đồng thuận) và *qiyas* (lập luận loại suy) - thì việc ra quyết định chặt chẽ về luật là không thể.

3. *Ijma'*

Trong những thế kỷ đầu tiên sau cuộc chinh phục của Hồi giáo, các học giả diễn giải luật ở những trung tâm đô thị khác nhau đã căn cứ vào sự nhất trí của chính họ và của những người đi trước có tiếng nhằm đạt đến sự đồng thuận về những *hadith* nên bị bác bỏ, những *hadith* nên được chấp nhận làm cơ sở của luật. Tư tưởng xem *ijma* như một "cơ sở" của luật học đã được trân trọng ghi trong một *hadith* của Nhà tiên tri: "Cộng đồng của ta sẽ không bao giờ đồng ý về một sai lầm". Theo quan điểm của người Hồi giáo

sau này, *ijma* đã có hiệu lực từ những ngày đầu tiên của Hồi giáo, khi mà ký ức về tấm gương Nhà tiên tri vẫn còn sống động và những cộng đồng đủ nhỏ và thuần nhất để tham gia vào một áp dụng thực tiễn chung. Vì vậy, nhà luật học Muhammad b. al-Hasan al-Shaibani (749-805) khi bình luận về một quyết định pháp luật cụ thể đã nói: "Bất kể điều gì người Hồi giáo xem là tốt thì tốt với Thượng đế, bất kể điều gì người Hồi giáo xem là xấu thì xấu với Thượng đế." Ví dụ, việc cắt bao quy đầu (hoặc tại một số khu vực là cắt âm vật ở nữ) đã trở thành thông lệ nếu không nói là phổ quát, dù nó không có sự tán thành nào khác ngoài tập tục Ả-rập. Những *hadith* được chấp nhận và làm theo bởi sự đồng thuận thời kỳ đầu bao gồm những quyết định của các Bạn đồng hành, Người kế tục cũng như của chính Nhà tiên tri. Nếu luật Hồi giáo tiếp tục phát triển theo đường hướng này, điều có lẽ sẽ xảy ra là sự sinh sôi những phe phái theo vùng, mỗi phái lại tự tuyên bố có địa vị bao trùm hơn những phái khác. Nhà luật học người Pakistan, al-Shai'i, đã dành cả đời cho việc chuẩn hoá luật, đảm bảo rằng những *hadith* quan trọng nhất được truy nguồn gốc trực tiếp về Nhà tiên tri. Những *hadith* xuất hiện sớm hơn có thể mâu thuẫn với nhau, nhưng luật truyền miệng cũng như luật viết được thể hiện trong kinh Quran được tin là đến thẳng từ

Thượng đế thông qua Nhà tiên tri, do vậy thoát khỏi mọi sự thiếu nhất quán. Tư tưởng mới về *ijma* đã kết tinh xoay quanh chủ thuyết này, và nó mang dấu ấn sự đồng thuận của cộng đồng, khác với sự đồng thuận của giới học giả luật học. Sự chuẩn y của Nhà tiên tri cho những truyền thống luật này đảm bảo rằng nó được công chúng chấp nhận rộng rãi, nếu không nói là khắp nơi. Tuy nhiên, người ta cho rằng tính sáng tạo và thích ứng vốn có trong thời đại của "những trường phái sống" đã bị suy giảm tương ứng.

Năm trường phái luật học

Bên cạnh Muhammad ibn Idris al-Shafi (767-820), bốn trường phái luật của Hồi giáo dòng Sunni được đặt tên theo Abu Hanifa (699-767), một người Iraq có nguồn gốc Ba Tư; Malik ibn Anas al-Asbahi (713-795), một người Ả-rập thuộc hậu duệ Yemen, người dành cả đời ở Medina, chỉ rời nơi này một lần để thực hiện hành hương; và Ahmad Ibn Hanbal (780-855), một nhà thu thập *hadith* cấp tiến theo chủ nghĩa truyền thống, tránh né *ijma* và chỉ sử dụng lập luận loại suy khi Quran, những *hadith* và những quyết định về luật của Bạn đồng hành đã được vận dụng hết. Dòng Shia có trường phái luật riêng: trường phái Ja'fari theo tên Imam thứ sáu, Ja'fa al Sadiq (xem Chương 4), trong đó những *hadith* của 'Ali và các vị Imam có vị trí nổi bật bên cạnh những hadith của Nhà tiên tri.

Trong số bốn trường phái của dòng Sunni, phái Hanafi đã có ảnh hưởng nhất, trở thành trường phái chính thức của những caliph thuộc gia tộc 'Abbas và những sultan (vua) của đế chế Ottoman sau này. Ngày nay, nó là trường phái chi phối trong luật tôn giáo và gia đình của người Hồi giáo ở các nước vùng Balkan, Transcaucasia, Afghanistan, Pakistan, Ấn Độ, những nước cộng hoà Trung Á, và Trung Quốc. Trường phái Maliki có đại diện ở vùng Hijaz, đã lan đến vùng Vịnh cũng như ở khu vực Ai Cập từ Cairo đến Sudan, Andalusia và tây bắc châu Phi, khiến nó giờ đây là trường phái chủ đạo ở Morocco, Algeria, Tunisia và Libya. Ở Trung Đông, tầm ảnh hưởng của phái Shafi'i nhỏ hơn của phái Hanafi - đặc biệt vì Hanafi đã loại bỏ nó khỏi Ai Cập sau cuộc chinh phục của đế chế Ottoman năm 1517. Ngày nay, những người theo nó chủ yếu sống ở những vùng nông thôn của Ai Cập, Palestine, Jordan, miền duyên hải Yemen, và trong dân chúng ở Pakistan, Ấn Độ cũng như Indonesia, đất nước có người Hồi giáo đông nhất thế giới.

4. *Qiyas*

Đứng thứ tư trong những "cơ sở luật học" cổ điển là một dạng lập luận loại suy và tam đoạn luận, tương tự như *heqqes* trong luật truyền thống của Do Thái giáo (Talmud). Một số người cho rằng từ "*qiyas*" có gốc chính là *heqqes*. Về nguyên tắc, *qiyas* bao hàm sự ứng dụng logic một

cách hệ thống vào những hoàn cảnh không được đề cập rõ ràng trong kinh Quran hoặc *hadith*. Trong thời kỳ hình thành luật Hồi giáo, việc áp dụng nó bị tranh cãi, một số nhà luật học bác bỏ nó trên cơ sở cho rằng nó gán cho Nhà tiên tri và kinh Quran sự thiếu đầy đủ. Những người bảo vệ nó đã trích một *hadith*, kể rằng Nhà tiên tri cử một trong những Bạn đồng hành của ngài, Muadh ibn Jabal, làm một người phân xử ở Yemen. Trước khi Muadh lên đường, Nhà tiên tri thực hiện một thẩm vấn ngắn:

> "Làm sao ngươi đi đến phán quyết cho một vấn đề?"
> "Theo lời Thượng đế", Muadh đáp.
> "Và nếu ngươi không tìm thấy giải pháp trong lời Thượng đế?"
> "Theo *sunna* của Sứ giả của Thượng đế."
> "Và nếu ngươi không tìm thấy giải pháp trong *sunna* của Sứ giả của Thượng đế, hay trong lời Thượng đế?"
> "Tôi sẽ ra quyết định theo ý kiến của riêng tôi (*rayı*)."
> Nhà tiên tri hài lòng với câu trả lời. Ngài vỗ vào ngực Muadh, nói "Xin ca ngợi Thượng đế, Ngài đã dẫn sứ giả của mình đến một câu trả lời khiến ông ta hài lòng."

Ví dụ rõ nhất về sự ứng dụng lập luận loại suy hoặc tam đoạn luận là luật về đồ uống có

cồn. Trong khi một số nhà luật học cho rằng chỉ những sản phẩm được lên men của cây chà là và nho mới bị cấm, những người khác, căn cứ trên những phán quyết của họ về *qiyas*, khăng khăng rằng mọi đồ uống có cồn đều bị cấm, bởi lẽ nguyên nhân thực tế hay mẫu số chung (*'illa*) đằng sau sự cấm đoán này là như nhau trong mỗi trường hợp: "Mọi đồ uống gây say đều xem như rượu nho. Vodka là một đồ uống gây say. Vậy vodka bị cấm."

Bổn phận tôn giáo và xã hội

Hiểu biết của con người về ý chí của Đấng thiêng liêng được ghi chép và đối chiếu trong những tác phẩm toát yếu đồ sộ được gọi là Sách *fiqh*. Những cuốn sách này không phải là các bộ luật, nhưng chúng đưa ra hướng dẫn cho người phân xử. Sách *fiqh* điển hình được chia thành bổn phận xã hội (*'ibadat*) và tôn giáo (*mu'amalat*). Phần về *'ibadat* sẽ tập trung chủ yếu vào Năm *Rukn* hay "Trụ cột" (xem Phụ lục). Nó quy định chi tiết về lễ tắm gội; những thời điểm cầu nguyện và cách thực hành chính xác, cả lúc riêng tư lẫn vào thứ Sáu tức Ngày tập hợp; *zakat* (từ thiện bắt buộc); nhịn ăn vào tháng Ramadan; và hành hương về Makka.

Mu'amalat là các luật chi phối mối quan hệ của con người. Trong cách áp dụng hiện đại, chúng phần lớn được gói gọn trong những vấn đề về thân phận cá nhân, hôn nhân, thừa kế, những cấm đoán về các

chất không được dùng như thịt lợn hay rượu. Chúng cũng bao hàm những chủ đề chính trị như lý thuyết về vương triều caliph, điều vốn nằm trong phạm vi điều chỉnh của luật Sharia thời xưa.

Ijtihad: Cuộc đấu tranh vì chân lý

Lập luận loại suy và tam đoạn luận là một khía cạnh của nỗ lực diễn giải (*ijtihad*) cần có để hiểu được ý nghĩa sâu xa của luật như Thượng đế và Nhà tiên tri đã mặc khải. Từ *ijtihad* có cùng nguồn gốc như *jihad* ("đấu tranh") - một thuật ngữ thường được dịch là "thánh chiến". Nhà luật học phải vận dụng mọi năng lực trí tuệ để làm rõ những chi tiết cho mệnh lệnh của Thượng đế. Như lời một tiếng nói có thẩm quyền, *ijtihad* nghĩa là "dành toàn bộ nỗ lực để tìm ra một ý kiến liên quan đến bất kỳ nguyên tắc luật nào, sao cho cá nhân cảm thấy (trong bản thân) không còn có thể nỗ lực thêm nữa". Mục tiêu không phải là làm luật, mà là *fiqh* - hiểu biết hoặc tri thức về một luật được cho là đã tồn tại.

Luật Sharia được xem như thiêng liêng, cùng tồn tại vĩnh viễn với Thượng đế, dù một số học giả sẽ tranh luận về cách hiểu này. Ngược lại, *fiqh* là sản phẩm từ nỗ lực của con người. *Faqih* - người thực hành *fiqh* - là một chuyên gia

về luật, thông qua vận dụng *ijtihad* sẽ nỗ lực đạt đến những kết luận về Sharia, nhằm biết làm thế nào áp dụng mệnh lệnh của Thượng đếvào những ví dụ cụ thể. Nếu người đó không thể vận dụng *ijtihad* thì nên sử dụng một phương pháp khác được gọi là *taqlid* - bắt chước một *mujtahid* đã được thừa nhận. Bởi lẽ, nếu tất cả mọi người đều vận dụng *ijtihad* theo kiểu của riêng mình, kết quả sẽ là sự hỗn loạn. Qua thời gian, các nhà luật học ngày càng ngần ngại thực hành *ijtihad* mà thích dựa vào *taqlid* hơn. Bốn nhân vật hàng đầu với công lao sáng lập bốn trường phái luật chính (*madhhab*) của Hồi giáo dòng Sunni đã tập hợp được nhiều người trung thành với trường phái của mình.

Khác biệt giữa bốn trường phái luật chủ yếu liên quan đến những vấn đề như hôn nhân và bảo trợ. Phái Hanafi có một quan điểm tự do hơn phái Maliki về quyền của phụ nữ. Những khác biệt giữa các trường phái luật học của Hồi giáo dòng Sunni và phái Ja'fari của dòng Shia là không lớn lắm. Có những điểm khác nhỏ trong nghi lễ cầu nguyện. Khác biệt đáng kể nhất là trong luật về thừa kế và trong một thể chế gọi là *mut'a* (tiếng Ba Tư, *sigheh*) hay hôn nhân tạm thời (xem Chương 5). Ngoại trừ phái Hanbali, các nhà luật học từ mọi phái khác tiếp tục vận dụng *ijtihad* trong nhiều thế kỷ. Mặc dù vậy,

có thuyết cho rằng "những cánh cửa *ijtihad*" đã bị đóng lại từ sau thế kỷ thứ ba của Hồi giáo. Nhưng theo ý kiến của giới học thuật gần đây, những cánh cửa chưa bao giờ bị đóng lại hoàn toàn, và những *mujtahid* nổi tiếng trong truyền thống Sunni tiếp tục thực hành *ijtihad* ít nhất cho đến thế kỷ 16 thuộc Công nguyên.

Trong luật học của dòng Shia, "những cánh cửa *ijtihad*" nhìn chung được cho là vẫn mở. Những *'ulama* cao tuổi của dòng Shia, với danh hiệu hujjat al-Islam ("bằng chứng của Hồi giáo") hay Ayatullah ("dấu hiệu của Thượng đế", Thủ lĩnh) đều là *mujtahid* - những cá nhân diễn giải luật. Tất cả tín đồ của dòng Shia đều phải tuân theo sự dẫn dắt của một *mujtahid*, người đóng vai trò như một "căn cứ để noi theo" (*marja-i-taqlid* trong tiếng Ba Tư). Những *'ulama* của dòng Shia là người nhận thuế tôn giáo (*zakat* và *khum*), và về mặt lịch sử, điều này đã cho họ nhiều độc lập khỏi chính phủ hơn những đồng sự bên dòng Sunni. Quyền tự trị của khối tôn giáo *đối lập* với nhà nước khiến nó là một "giai cấp" có thể sánh với chế độ tu sĩ Cơ Đốc giáo hay tăng đoàn của Phật giáo. Mạng lưới các nhà thờ Hồi giáo độc lập liên minh với ngành kinh doanh truyền thống ("bazaar", chợ hay cửa hàng)đã cho phép khối tôn giáo của Iran lên nắm quyền thông qua cánh chính trị của nó là Đảng Cộng hoà Hồi

giáo, trong những sự kiện đi theosự sụp đổ của triều đại Pahlavi vào mùa đông năm 1978-1979 (xem Chương 6).

Sự linh hoạt về trí tuệ và chú giải cổ thư của những *'ulama* dòng Shia đã cho họ một lợi thế so với những đồng sự dòng Sunni trong việc điều chỉnh luật để thích hợp với hoàn cảnh đương đại. Trong khi những người theo chủ nghĩa Hồi giáo dòng Sunni tích cực tìm kiếm quyền lực chính trị, thường những người hành nghề tự do hoặc những người tự học về tôn giáo mới có cơ hội thắng. Các cá nhân được đào tạo về học thuật, như Shaikh 'Ali Ben Hadj của Algeria hay Shaikh 'Umar 'Abd al-Rahman của Ai Cập, nếu dính dáng vào hoạt động chính trị hoặc khủng bố thì không phải do năng lực của họ như thành viên của khối tôn giáo, mà như những người có uy tín. Trong truyền thống Sunni, *fiqh* bắt đầu vôi hoá ngay trong môi trường trí thức của nó, trở nên ngày càng xa rời thực tế của nhiều vùng lãnh thổ rộng lớn và đa dạng mà những người kế thừa Muhammad đã giành được. Việc Al-Shafi'i khăng khăng rằng càng nhiều quyết định về luật được đưa ra theo tấm gương Nhà tiên tri càng tốt - và điều này được những *madhhab* (trường phái luật học) khác tiếp thu - đã đảm bảo một mức độ nhất quán đáng chú ý, dù tập tục của địa phương và của vùng tất nhiên vẫn tồn tại, thường

dưới lốt những *hadith* có độ xác thực đáng ngờ. Nhưng như thế không phải nói rằng hệ thống ấy là nguyên khối. Vẫn có sự đa dạng đáng kể trong hệ thống luật học Hồi giáo trong quá trình nó mở rộng, và những biến thể này được biện minh bằng cách đề cập tới một *hadith* quan trọng khác: "Sự khác biệt giữa những người uyên bác của cộng đồng là một phúc lành từ Thượng đế."

Sharia: Một lý tưởng bao trùm

Những sách *fiqh*phân chia hành xử của con người thành năm loại, bao trùm mọi thứ "từ tội giết người đến phép xã giao, từ tội loạn luân đến những quy tắc ẩn cư tôn giáo". Theo thuật ngữ học đa dạng của những nhà luật học, năm loại trên bao gồm những thứ được yêu cầu, được khuyến nghị, luật không xét tới, bị phản đối, và bị cấm. Thể thức này rõ ràng bác bỏ quan điểm được những người Mu'tazila chủ trương, rằng đời sống đạo đức có thể được chia thành hai phạm trù đối lập là tốt và xấu. Hệ thống năm mức độ nói lên sự thoả hiệp được đưa ra trong hai thế kỷ đầu tiên, giữa chủ nghĩa cầu toàn đạo đức của những cộng đồng Hồi giáo ban đầu, chẳng hạn Những người ly khai, và những đòi hỏi của một cộng đồng đạo Hồi đang mở rộng, nhắm đến việc trở nên bao trùm và phổ quát.

Về nguyên tắc, hệ thống hết sức toàn diện này không cho phép có sự phân biệt rạch ròi giữa tôn giáo và luân lý, luật và đạo đức. Tất cả được xem như trực tiếp phát xuất từ mệnh lệnh của Thượng đế, dù vẫn có chỗ để con người tranh luận về chi tiết. Chỉ Thượng đế mới có thể phán xét những hoạt động của một cá nhân tuân thủ giản đồ của nhà luật học đến mức nào. Ở ý nghĩa hẹp hơn, luật được giới hạn vào việc xử trí những hành động rõ ràng bị cấm (*haram*) hoặc phán quyết về tranh cãi của các cá nhân.

Những sử gia pháp lý của phương Tây có khuynh hướng kết luận rằng Sharia đã phát triển như một hệ thống luật lý tưởng, tách rời với sự áp dụng thực tiễn. Phương thức tố tụng chủ yếu bằng lời nói và những đòi hỏi cao về bằng chứng tuy là điều tuyệt vời để bảo vệ quyền của bị cáo ở những cộng đồng tương đối nhỏ, chẳng hạn Medina của Nhà tiên tri, nhưng lại ít phù hợp trong những xã hội thành thị đang mở rộng của đế chế Ả-rập. Những ngăn cấm đối với *riba* (vay và cho vay ở lãi suất cố định) bị nhiều người tránh né bằng các thủ thuật pháp lý, khiến toàn bộ lĩnh vực luật thương mại không thể chế tài. Hệ quả là sự thi hành công lý trong lĩnh vực luật hình sự không bao giờ được giao phó hoàn toàn cho các *qadi* (quan toà). Toà án của *qadi* được bổ trợ bởi toà án của cảnh sát, còn *muhtasib* hay thanh tra thị trường - một trực

hệ của những *agronamos* thời Byzantine - thì chịu trách nhiệm cho một loạt tập tục thương mại khác nhau. Nếu họ thấy những nguyên tắc của Sharia là không đầy đủ, không thích hợp hoặc gây hạn chế, các nhà cai trị sẽ ban bố sắc lệnh bổ sung của chính họ, và những luật nằm ngoài Sharia được buộc thi hành trong những toà án *mazalin*, toà án xét xử khiếu kiện của nhà cai trị.

Năm loại hành vi

Sách luật cổ điển chia mọi hành vi của con người thành năm loại:

1. Được yêu cầu, bắt buộc (*wajib* hay *fard*), "nếu phớt lờ sẽ bị trừng phạt (cả trong đời này lẫn kiếp sau), và nếu thực hiện sẽ được khen thưởng". Những nghĩa vụ này được chia thành *fard 'ain*, bổn phận cá nhân, như cầu nguyện, bố thí và nhịn ăn; và *fard kifaya*, bổn phận tập thể, như tham dự cầu nguyện cho tang lễ, tham gia vào jihad hay "thánh chiến".
2. Bị bài trừ hoặc bị cấm (*mahur, haram*), những hành động "nếu thực hiện thì bị trừng phạt và (theo hầu hết những căn cứ đáng tin cậy) nếu tránh thì được khen thưởng". Sự trừng phạt thường phải chịu trong đời này theo luật Hồi giáo. Loại này bao gồm những hình thức trộm cắp nhất định, tà dâm, uống rượu - được gọi là những vi phạm *hudud* - và các hình phạt cụ thể được nêu ra trong kinh Quran. Phần thưởng cho sự tránh né là được lên thiên đường.

3. Được khuyên (*mandub, masnun, mustahabb, sunna*): những hành động đáng khen ngợi nhưng không bắt buộc, "nếu thực hiện thì được khen thưởng, nếu phớt lờ cũng không bị trừng phạt". Loại này gồm những hành động nhân đức như giải phóng nô lệ, cầu nguyện hoặc nhịn ăn quá bổn phận của mình, nhiều kiểu hành động mộ đạo khác.
4. Bị phản đối hoặc ghê tởm (*makruh*), "những hành động nếu thực hiện sẽ không bị trừng phạt, nhưng nếu tránh sẽ được khen thưởng". Có sự bất đồng lớn xoay quanh loại này, nhưng một số nguồn đáng tin cậy sẽ nói tới sự ly dị - hành động được cho phép từ sự đơn phương tuyên bố của người nam, nhưng không được Nhà tiên tri tán thành.
5. Được cho phép nhưng không tốt hay xấu về luân lý (*jaiz, mubah*), "những hành động mà thực hiện hay tránh cũng không được thưởng hay bị phạt".

Vai trò của quan toà

Một nhà nhân loại học pháp lý từng tham dự những buổi xử của toà án Sharia ở Ma-rốc trong nhiều năm đã nhận xét:

"Thay vì đơn giản hướng đến việc viện dẫn quyền lực của nhà nước hay tôn giáo... mục đích của *qadi* là đưa mọi người trở lại với tình trạng có thể dàn xếp những mối quan hệ chấp nhận được của chính họ mà không xác định trước kết quả của những dàn xếp ấy phải là gì... Ngay lợi ích xã hội cũng được khái niệm

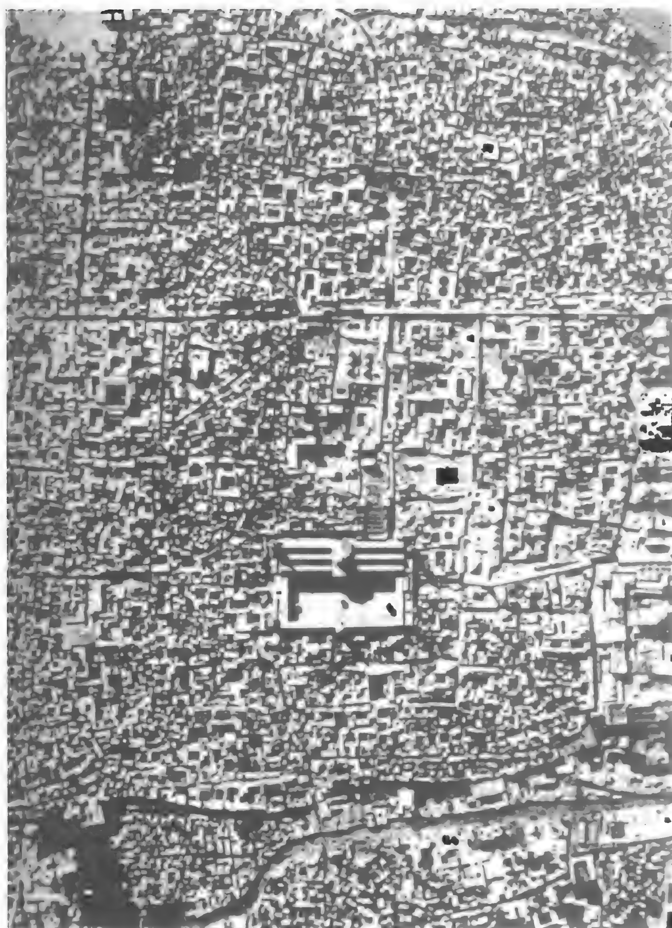
hoá thành việc duy trì sự tương tác riêng tư: điều gì tốt cho cá nhân cũng tốt cho xã hội. Điều còn thiếu, ít nhất cho đến khi bắt đầu có ảnh hưởng của phương Tây, là việc thể chế hoá lĩnh vực công thành một thực thể, với lợi ích có thể được đánh giá như của một con người. Do không có suy nghĩ rằng hội đoàn có thể tạo thành những nhân cách có quyền lợi và trách nhiệm của chính nó, lợi ích xã hội đã đi vào luật theo kiểu địa phương hoá việc diễn giải tình trạng pháp lý của những con người có tên cụ thể và những hành động hết sức cá nhân hoá của họ."

Lawrence Rosen, *Nhân loại học tư pháp: Luật như văn hoá ở xã hội Hồi giáo* (Cambridge: Cambrige University Press, 1989), trang 17, 49

Sharia và xã hội hồi giáo

Bằng cách xác định hành vi đúng đắn hay "*orthopraxy*" ở cấp độ xã hội, Sharia đã ghi dấu ấn đặc biệt của nó vào một cách sống mà qua thời gian đã mở rộng và khác nhau từ quốc gia này sang quốc gia khác tuỳ theo tập tục địa phương.

Ngoài việc tán thành sự bất bình đẳng giới tính (xem Chương 5), luật thừa kế đã cấm tập trung của cải vào cá nhân. Tài sản phải được phân chia theo những điều khoản trong Sharia, khiến hạn chế mức độ mà một người thừa kế duy nhất có thể thừa hưởng, trong khi ưu ái quyền đòi



Hình 7. Một cảnh Damascus nhìn từ trên cao, cho thấy mật độ như mê cung của những con đường ở thành phố cổ. Do thiếu một lĩnh vực công được thành lập chính thức, những con đường liên tục bị các cá nhân xâm lấn.

thừa kế của những họ hàng thân thuộc phía cha. Những điều khoản này tuy có thể tránh bằng cách tạo ra các quỹ uỷ thác gia đình (*awqaf*), quản lý tiền bạc mà những người sáng lập đóng góp và gia đình họ có thể được hưởng lợi tức suốt đời, những quy định như vậy có thể cũng đã cản trở việc sử dụng vốn một cách hữu hiệu cho những mục đích thương mại và công nghiệp.

Cả trong lý thuyết lẫn thực tiễn, Sharia đều cương quyết theo định hướng chủ nghĩa cá nhân. Việc thiếu vắng khái niệm về giáo hội - "tổ chức huyền bí của Thiên Chúa" đứng giữa cá nhân tín đồ Cơ Đốc giáo và Thượng đế, trung gian duy nhất có khả năng đem lại sự cứu rỗi - đã cản trở việc tạo ra những thể chế như thành phố hay các doanh nghiệp thương mại ở phương Tây Trung cổ, nơi lợi ích nhóm vượt lên lợi ích cá nhân. Trong luật Sharia không thừa nhận những pháp nhân có thể được đối xử như cá nhân. Mục đích của luật, ngoài việc buộc thi hành mệnh lệnh của Thượng đế, là điều tiết những việc của con người. Một hệ quả của sự thiếu vắng khái niệm nhân cách pháp lý hay tính chất pháp nhân của nhóm có thể được thấy trong sự sinh sôi nhanh chóng của những ngõ hẻm hay lối đi ở nhiều thành phố Trung Đông tiền hiện đại, nơi lãnh thổ cá nhân - như quán cà phê, xưởng, gian hàng - không ngừng xâm lấn không gian công cộng. Người ta cho rằng lĩnh vực

công đơn thuần là tổng của những thành phần tư nhân, không phải là một thực thể riêng biệt đòi hỏi sự bảo vệ về mặt pháp luật. Kết quả tích cực là một luật chủ yếu được nhắm đến sự tự điều tiết của xã hội. Vị quan toà Hồi giáo, giống như người thu thập *hadith* cổ, trên hết phải là một quan toà về con người. Nói như một học giả Arab Saudi, người đó phải có "một năng lực quan sát sắc sảo, ví dụ chỉ cần nhìn vào đối tượng nghi ngờ là biết đối tượng ấy đã giấu giếm điều gì trong lời khai". Ở những xã hội Hồi giáo truyền thống, "khoa học về con người" do vị quan toà thi hành cung cấp mối liên kết giữa sự công bằng của trời và môi trường của con người mà nó được kỳ vọng vận hành. Chủ nghĩa lý tưởng của Sharia bị ảnh hưởng bởi một chủ nghĩa thực dụng nhân văn và theo quan điểm nhân văn.

Sharia như một môn học truy cầu luân lý, không phải đạo đức học ứng dụng

Thuật ngữ *Sharia* thường được sử dụng trong thuyết giảng công cộng như thể nó đồng nghĩa với chính Hồi giáo, như là tổng thể những nghĩa vụ cả ở ý nghĩa tôn giáo cá nhân hay riêng tư, lẫn ở những chuẩn mực và thể chế xã hội, chính trị và pháp lý. Trên thực tế, Sharia chỉ là cánh cửa và lối vào để trở thành một người Hồi giáo, nó không bao trùm hết những khả năng hiểu biết

của con người và trải nghiệm đã qua của Hồi giáo... Cũng nên nhấn mạnh rằng bất kỳ quan niệm nào về Sharia nhất thiết và cũng luôn bắt nguồn từ cách hiểu của con người về kinh Quran và Sunna, cho thấy loài người - vốn dễ mắc sai lầm - có thể lĩnh hội được gì và tìm cách tuân thủ điều gì, trên cơ sở những hạn chế của hoàn cảnh lịch sử cụ thể của họ.

Là một người Hồi giáo, tôi cần có một nhà nước thế tục để sống phù hợp với luật Sharia nhưng theo niềm tin chân thực và sự tự do chọn lựa của chính tôi, cả khi riêng tư cũng như trong cộng đồng với những người Hồi giáo khác, bởi đây là con đường hợp pháp và hợp lý duy nhất để là một người Hồi giáo. Niềm tin vào Hồi giáo hay một tôn giáo nào khác về logic cũng đòi hỏi quyền được không tin, bởi niềm tin sẽ không có giá trị nếu nó bị ép buộc.

Abdullahi Ahmed An-Na'im,

Hồi giáo và nhà nước thế tục (2008), trang 291, 268

Một hệ quả tiêu cực của phương hướng luật kiểu Sharia là sự thiếu vắng tính hợp pháp đi liền với lợi ích công dưới dạng đô thị, nhà nước hay bất kỳ thể chế nào đứng giữa cá nhân và Thượng đế. Tham nhũng lây lan như dịch bệnh ở nhiều thành phố, và không phải quá bất công khi cho rằng nhiều xã hội Hồi giáo rất dễ có khuynh hướng hối lộ, đút lót, chiếm dụng quỹ công làm của riêng. Thói quen xài "đồ chùa" - hay sự lẫn

lộn giữa lĩnh vực công và tư - lan tràn ở nhiều nơi trên thế giới, bên ngoài những vùng từng là một phần của các nước theo đạo Cơ Đốc. Một văn hoá bị ảnh hưởng bởi sự thiếu ranh giới thể chế giữa công và tư có thể dễ phải chịu những lạm dụng như vậy hơn một văn hoá với những ranh giới được duy trì chặt chẽ bởi luật pháp. Ở các xã hội phương Tây, những ranh giới này là một phần tàn dư lịch sử của những quốc gia Cơ Đốc thời Trung cổ, với sự phân chia quyền lực rạch ròi giữa giáo hội và nhà nước. Đối với luật Sharia, "giá trị gia đình", kể cả những giá trị của nhóm họ hàng mở rộng, là một nền tảng, và trong trường hợp giá trị gia đình chiếm ưu thế, nhà nước dễ bị thao túng bởi những mạng lưới gia đình quyền lực. Nhưng chủ nghĩa lý tưởng được ngầm hiểu trong Sharia hay những kỳ vọng không tưởng mà nó đặt ra lại cản trở việc hạn chế quyền lực bằng hiến pháp. Chính tư tưởng bi quan về bản chất con người (có thể xem như một sản phẩm phụ của học thuyết Cơ Đốc về tội tổ tông) đã dẫn tới nhận thức của những người theo chủ nghĩa tự do rằng mọi quyền lực đều băng hoại, và những giới hạn thông qua hiến pháp phải được áp đặt lên sự thực thi quyền lực. Bản chất cá thể hoá hoặc cá nhân hoá của Sharia không chỉ khiến việc áp dụng nó mang tính riêng tư và cá nhân - một tính chất có thể nói là được củng cố bởi sự thi

hành những hình phạt thể xác nơi công cộng như đánh bằng roi hay xử tử đối với những loại tội phạm nhất định. Nó còn ngăn cản sự phát triển kinh tế, do vậy cả sự phát triển xã hội. Thiếu một khái niệm về tư cách pháp nhân không chỉ làm mờ đi ranh giới giữa công và tư, mà có thể nói nó ngăn trở sự xuất hiện của những kiểu cấu trúc hội đoàn, từng cho phép xã hội phương Tây hình thành nhiều thể chế dân sự khác nhau, từ trường đại học đến doanh nghiệp, từ công đoàn đến các hiệp hội. Hơn nữa, như một nghiên cứu gần đây về lịch sử kinh tế Hồi giáo cho thấy, sự kết hợp giữa một mặt là luật thừa kế Hồi giáo, yêu cầu phân phát của cải khi một thương nhân qua đời, và mặt kia là việc thiếu khái niệm về tư cách pháp nhân, đã không cho phép những xã hội Trung Đông cạnh tranh thành công với những xã hội châu Âu một khi châu Âu cho ra đời những cấu trúc hội đoàn phức tạp - như đã xảy ra từ thế kỷ 18. Điều này trên thực tế khiến hầu hết các xã hội Hồi giáo thành đối tượng thao túng cho châu Âu tiếp quản, chẳng hạn sự chiếm đóng Ai Cập của người Anh đã xảy ra vào thế kỷ 19.

> Bằng cách chia nhỏ gia sản của những thương nhân thành công, [luật Sharia] khiến những quan hệ làm ăn Hồi giáo trở nên nhỏ và tồn tại ngắn ngủi; nó còn làm thoái chí những nỗ lực

phát triển kinh doanh. Hệ quả của nó là thiếu sự tiến bộ về tổ chức, dù điều này không đặt ra một vấn đề lớn chừng nào chưa có tôn giáo nào khác hiện đại hoá. Tuy nhiên, nó đã trở thành một bất lợi lớn cho những thương nhân hoạt động dưới luật Hồi giáo, bởi lẽ những tiến bộ về mặt tổ chức ở phương Tây đã đưa đến những doanh nghiệp lớn hơn và bền vững hơn.

Theo quan điểm của một số nhà quan sát, chủ nghĩa lý tưởng theo định hướng cá nhân của Sharia khiến các thảo luận chính trị hiện đại của Hồi giáo bị kẹt vào cái có thể gọi là "vòng luẩn quẩn". Thay vì nhằm đến sự cải cách có tính hệ thống hoặc thể chế, những nhà cải cách hiện đại của Hồi giáo như Maududi chỉ nhấn mạnh "sự trở lại" với Sharia, đặt một mức độ chú trọng quá đáng lên phẩm hạnh cá nhân. Như học giả người Pháp Olivier Roy chỉ ra, mô hình Hồi giáo đã dựa trên niềm tin vào nhà nước của những cá nhân có đạo đức hoàn hảo, những người được trông cậy là sẽ cưỡng lại sự cám dỗ, bởi vậy nó không tạo ra những thể chế có khả năng hoạt động tự chủ thông qua sự kiểm tra và cân đối của nhà nước. Theo Olivier, lý thuyết này là sự lặp thừa: những thể chế chính trị chỉ hoạt động được do phẩm chất của những người điều hành chúng, nhưng phẩm chất chỉ có thể lan rộng nếu xã hội đã là Hồi giáo.



Phụ nữ và gia đình

Giới thiệu

Không chủ đề nào lại chứa đầy tranh cãi như mối quan hệ của phụ nữ và Hồi giáo. Ở một phía của tranh luận là nhận thức phổ biến rằng tín ngưỡng này đàn áp, thậm chí hành hạ phụ nữ; ở phía kia là những lý lẽ về tính xác thực văn hoá, về những quyền của phụ nữ trong việc khẳng định bản thân theo những cách khác với phương thức tự khẳng định của phụ nữ ở các xã hội không phải Hồi giáo. Vấn đề trở nên phức tạp hơn bởi sự tương tác của lịch sử, tôn giáo, văn hoá và chính trị. Về mặt lịch sử, gia đình nam quyền và mạng lưới họ hàng mở rộng gắn liền với nó đã cho thấy là một trong những cấu trúc xã hội bền vững nhất trong xã hội Hồi giáo, bền vững hơn nhiều

so với những cấu trúc được xây dựng xoay quanh hội nghề nghiệp hay lợi ích giai cấp. Vai trò của tôn giáo trong việc duy trì những cấu trúc này là không hoàn toàn rõ ràng. Luật của Hồi giáo dành nhiều đặc quyền cho gia đình hơn những thể chế khác; những luật về thừa kế, vốn ưu tiên nam giới hơn nữ giới, được viết trong kinh Quran bên cạnh những điều khoản phân biệt khác.Chẳng hạn trong những kiện tụng nhất định liên quan đến quyền di chúc, phụ nữ sẽ có thân phận thấp hơn. Tuy nhiên, luật không phải luôn là một chỉ dẫn đáng tin cậy về sự áp dụng trong thực tế xã hội: tình trạng nô lệ và thê thiếp từng phổ biến ở những thời kỳ tiền thực dân cũng là chủ đề của những điều khoản luật chi tiết, và tuy được cho phép trong luật Sharia, cả hai đã biến mất (trên lý thuyết nếu không phải là cả trong thực tiễn) khỏi nhiều xã hội Hồi giáo. Khác với *hijab* hay "mạng che mặt", chúng không phải là những nguyên tắc mà tín đồ Hồi giáo thời nay khặng khăng phải có.

Việc bảo vệ gia đình nam quyền và trung tâm tượng trưng của nó dưới dạng phẩm hạnh của nữ giới được khắc sâu trong ngữ nghĩa học của hệ thuật ngữ Hồi giáo: từ *haram* (thiêng liêng, bị cấm, điều cấm kỵ) cũng có cùng gốc với từ *harim* - phần ngôi nhà dành riêng cho phụ nữ - và *mahram* - nhóm họ hàng mà một phụ

nữ bị cấm quan hệ tình dục nhưng được tự do kết giao. Tính chất phân đôi thành cái biểu lộ và cái ẩn giấu (*al-shadada/al-ghaib, al-zahir/al-batin*) là nền tảng trong cách nhìn nhận Đấng thiêng liêng của kinh Quran, và có vẻ được liên hệ đến tính dục ít nhất trong một đoạn của Quran. Những hạn chế đối với phụ nữ có liên quan mật thiết đến những quan niệm về Đấng thiêng liêng. Michael Gilsenan đã quan sát đời sống nông thôn ở miền bắc Lebanon và thấy rằng *sharaf*, "danh dự của cá nhân và gia đình được đặc biệt đồng nhất với sự kiểm soát bản năng giới tính của phụ nữ, và là điều cốt yếu đối với nhân dạng xã hội của đàn ông". Quan sát ấy dĩ nhiên càng đúng ở nhiều nơi khác của thế giới Hồi giáo. Nhưng sự ám ảnh về giới tính, thân phận và hệ luận của nó hay sự khẳng định quyền lực của nam giới thông qua bạo lực không hề là điều chỉ có ở Hồi giáo. Những thừa nhận gia trưởng ấy cũng có ở những xã hội Địa Trung Hải không phải Hồi giáo, cũng như ở nhiều nơi khác. Ngược lại, có những cộng đồng Hồi giáo ở Tây Phi và Đông Nam Á, nơi hệ thống sở hữu và thừa kế mẫu hệ nổi trội hơn. Tất cả những điều này đặt ra nghi vấn cho quan điểm rằng chính những thánh kinh Hồi giáo và những giá trị mà chúng chủ trương phải chịu trách nhiệm cho kiểu hành vi ủng hộ thuyết nam giới ưu việt.

Nhưng đồng thời, chắc chắn rằng vai trò công cộng và tượng trưng của phụ nữ nằm ở cốt lõi của giáo lý Hồi giáo. Trong hết bút chiến này tới bút chiến khác, các tác giả Hồi giáo đã so sánh người phụ nữ Hồi giáo đoan chính với người phụ nữ phương Tây hoặc đã bị phương Tây hoá - phô bày, dâm đãng và suy đồi, một nguồn gốc lớn gây ra *fitna* hay sự xung đột.

Phụ nữ và Sharia

Giống như những vấn đề đậm tính chính trị khác trong Hồi giáo đương đại, cuộc tranh luận xoay quanh tấm mạng che mặt bị kích động thêm bởi những góc nhìn khác nhau về một quá khứ mẫu mực. Những người nệ cổ - chủ yếu là nam giới - lý luận rằng Nhà tiên tri của Hồi giáo đã cải thiện rất nhiều địa vị của phụ nữ Ả-rập ở thời ngài, đảm bảo cho họ những quyền cơ bản trong hôn nhân mà phụ nữ vốn không có được ở thời mông muội, *jahiliya*. Những *sura* tại Makka của kinh Quran đề cập với sự ghê tởm về tập tục giết bé gái sơ sinh và sự phớt lờ goá phụ hay trẻ mồ côi. Sau khi có Hồi giáo, phụ nữ được đảm bảo quyền thừa kế dưới cái ô che chở là gia đình. Chồng của một phụ nữ có nghĩa vụ chu cấp cho cô và con cô. Dù chế độ đa thê được cho phép, người đàn ông cũng chỉ được lấy tối đa bốn vợ, và

mỗi người phải được đối xử bình đẳng. Không có sự bất bình đẳng tâm linh nào được ám chỉ. Kinh Quran đề cập rõ ràng đến cả nữ giới cũng như nam giới, và về mặt luân lý, vào Ngày phán xét, phụ nữ sẽ phải chịu trách nhiệm về hành động của chính họ giống như nam giới.

Bình đẳng về tâm linh

Những nam nữ quy y với Thượng đế,
Những nam nữ vững lòng tin,
Những nam nữ biết tuân lời,
Những nam nữ thành thật,
Những nam nữ kiên quyết,
Những nam nữ khiêm tốn,
Những nam nữ năng bố thí,
Những nam nữ biết nhịn ăn,
Những nam nữ giữ lòng đoan chính,
Những nam nữ hay tâm niệm Allah,
Allah đã dành cho họ sự ân xá và
phần thưởng trọng hậu.
(Quran 33:35)

Mặc dù vậy, có những đoạn cụ thể xác nhận thân phận thấp hơn của phụ nữ trước luật. Một chị/em gái chỉ nhận được một nửa phần mà anh/em trai nhận được theo luật thừa kế Quran - với ngầm định rằng chồng cô sẽ nuôi cô. Với một người vợ hay cãi hoặc không nghe lời, người

chồng có thể dùng biện pháp cuối cùng là trừng phạt về thể xác khi những biện pháp khác đã thất bại. Trong một số kiện tụng, lời chứng của một phụ nữ chỉ có giá trị bằng một nửa lời chứng của một đàn ông: người ta cho rằng phụ nữ sẽ không quen với những chuyện làm ăn và sẽ cần một người bạn để nhắc cho mình nhớ lại. Trong ngữ cảnh của bán đảo Ả-rập vào thế kỷ 7, những đoạn này của Quran không nhất thiết trái ngược với lập luận rằng Hồi giáo đã cải thiện đáng kể thân phận của phụ nữ, đặc biệt là tăng cường sự đảm bảo cho họ về hôn nhân và tài sản. Nhưng các nhà hoạt động nữ quyền hiện đại khi muốn vượt lên trên những thân phận này đã đối mặt với một trở ngại thần học. Kinh Quran là lời không thể sửa đổi của Thượng đế, bởi vậy được xem là không thể thương lượng: với đa số người Hồi giáo, tinh thần được neo chắc vào chữ nghĩa. Cho rằng những điều kiện hiện đại đòi hỏi chấm dứt các điều khoản phân biệt của Quran tức là thách thức lời dạy rằng thánh kinh là cố định mãi mãi. Các tác giả nữ quyền bị chính logic trong lập luận của họ buộc tách rời bản văn khỏi tinh thần của nó, nhằm ưu ái một học thuyết linh động hơn và không tránh khỏi dẫn tới việc đặt thánh thư của Hồi giáo vào một ngữ cảnh mới. Vấn đề quyền phụ nữ bị mắc kẹt không thể thay đổi trong vấn đề đổi mới tôn giáo.

Theo nhìn nhận của những người ủng hộ sự đổi mới, kinh Quran được mặc khải ở một thời điểm cụ thể và trong một ngữ cảnh xã hội cụ thể. Nhiệm vụ của họ là tái diễn giải tinh thần của những điều khoản của nó dưới ánh sáng của thực tế hiện đại. Khó khăn mà những nhà đổi mới gặp phải là, những người đón nhận thánh kinh theo giá trị bề ngoài, từ chối mổ xẻ nó để điều chỉnh phù hợp với những xu thế hoặc tập tục xã hội hiện thời lại thường là những người gần hơn với ý nghĩa và mục đích ban đầu của nó. Một biện pháp thoát khỏi khó khăn này, được dịch giả người Mỹ Laleh Bakhtiar áp dụng, là thách thức những ý nghĩa theo quy ước của những từ cụ thể. Bà lập luận rằng động từ *daraba* được sử dụng trong đoạn trích dưới đây, thường được dịch là "đánh" hay "phát" có một số nghĩa gốc khác nhau, trong đó có "đi khỏi". Nên theo cách hiểu của bà, điều mà chồng của những người vợ hay cãi phải làm là đơn giản rời đi. Những phương sách khác bao gồm đưa những quan điểm đạo đức hiện đại vào việc giải thích những đoạn của Quran. Ví dụ, đoạn cho phép chế độ đa thê đòi hỏi mỗi người vợ được đối xử bình đẳng. Người theo chủ nghĩa truyền thống hiểu sự bình đẳng theo ý nghĩa pháp lý: quyền của mỗi người vợ với gia đình của riêng mình, sự bình đẳng trong chu cấp vật chất. Người theo chủ nghĩa hiện đại đả phá toàn bộ

Quyền lực của nam giới

"Vợ các ngươi là thửa đất của các ngươi, vậy cứ vào đấy khi nào các ngươi muốn, và nhớ lưu ý giữ gìn bản thân của các ngươi. Hãy kính sợ Allah và nhớ rằng ngươi sẽ gặp được Ngài. Hãy báo tin lành cho những kẻ có lòng tin."

(Quran 2:222)

"Đàn ông có ưu thế hơn đàn bà vì Allah đã phân biệt thứ hạng giữa hai bên và vì đàn ông là kẻ chi tiền. Vì vậy, người đàn bà có đức hạnh là người biết nghe lời và giữ kín bí mật của chồng dưới sự bảo hộ của Allah. Đối với những nàng mà các ngươi thấy không chịu nghe lời thì hãy cảnh cáo họ, bỏ mặc họ đơn côi trên giường hoặc có thể đánh họ. Rồi nếu họ vâng lời các ngươi, đừng hành hạ họ nữa. Allah là Đấng tối cao, Tối đại."

(Quran 4:34)

"Bất kỳ khi nào Nhà tiên tri (cầu cho sự an lành đến với ngài) cho phép một người đàn ông thi hành sự trừng phạt thể xác đối với vợ mình, ngài đều làm vậy với sự lưỡng lự, và tiếp tục bày tỏ sự chán ghét của ngài với việc đó. Thậm chí trong những trường hợp cần thiết, Nhà tiên tri (cầu cho sự an lành đến với ngài) đã hướng dẫn đàn ông không đánh ngang mặt, không đánh ác, cũng không dùng thứ gì để lại dấu vết trên cơ thể."

Theo bình luận của Maududi về Quran 4:34, trong Sayyid Abul Ala Maududi, *Tafhim al-Quran*, Zafar Ishaq Ansari dịch và biên soạn (Leicester: Islamic Foundation, 1989), ii, 36

thể chế này bằng cách đưa thêm khía cạnh cảm xúc và tâm lý vào ý niệm bình đẳng, lập luận rằng không người đàn ông nào có thể đối xử bình đẳng về cảm xúc với tất cả các bà vợ, nên sự đa thê trong thực tiễn phải bị loại trừ.

Những lý luận tương tự cũng được triển khai bởi những người theo chủ nghĩa hiện đại nhằm hợp lý hoá những trừng phạt hà khắc đối với những người vợ không chung thuỷ hoặc những cá nhân bị cáo buộc có hành vi tình dục trái phép (*zina*). Dưới những quy tắc chặt chẽ của Quran về cung cấp bằng chứng, tội *zina* phải được làm chứng bởi bốn nam giới trưởng thành độc lập. Xét về bản chất sự việc, một điều khoản như vậy là không thể được đáp ứng, nên theo lập luận này, sự đúng đắn về tình dục được duy trì về mặt nguyên tắc, đồng thời tránh được sự khiển trách có tính xoi mói của xã hội. Vì vậy, Leila Badawi hướng sự chú ý tới những diễn giải luật mang hơi hướng tự do nếu xét theo những chuẩn mực tiền hiện đại: trong trường hợp một phụ nữ bị bỏ rơi hoặc mất chồng mà lại có thai, cô có thể được bảo vệ bởi sự hư cấu pháp lý (*hila*) về "bào thai ngủ", theo đó sự mang thai được chấp nhận là kéo dài năm hoặc thậm chí bảy năm, và đứa trẻ vẫn là người thừa kế hợp pháp của người chồng đã chết hoặc vắng mặt. Một phụ nữ không lập gia đình mà có thai có thể viện dẫn hư cấu "nhà

tắm công cộng". Các nhà tắm thường được mở cửa luân phiên theo ngày hoặc giờ cho đàn ông và phụ nữ, và người ta cho rằng một gái trinh đến nhà tắm công cộng sau khi đàn ông đã bỏ trống có thể vô ý khiến mình có thai.

Hai quan điểm về chế độ đa thê

"Hãy lựa hai, ba hoặc bốn người phụ nữ tuỳ thích để kết hôn. Nhưng nếu các ngươi lại e không được công bình với các người vợ thì hãy lựa một người thôi hoặc kẻ mà các ngươi sở hữu bên tay mặt mà kết hôn[1]. Đây là cách tốt nhất để tránh sự thiên vị."

(Quran 4:3)

"Một số người bị cách nhìn Cơ Đốc giáo của người phương Tây khiến cho khuất phục hoặc kính sợ đã cố gắng chứng minh rằng mục đích thật sự của Quran là chấm dứt chế độ đa thê (theo ý họ là có bản chất xấu xa). Tuy nhiên, vì đây là tập tục phổ biến thời đó, nên Hồi giáo tự đặt ra những hạn chế đối với nó. Những lý luận như vậy chỉ cho thấy sự nô lệ về mặt tinh thần mà những người này đã không chống đỡ nổi. Lời tuyên bố chế độ đa thê tự nó là xấu là không thể chấp nhận được, vì dưới những hoàn cảnh nhất định, nó trở thành một điều cần thiết về luân lý và xã hội. Nếu chế độ đa thê hoàn toàn bị cấm, những người đàn ông không thể

1 Bản Anh văn: hoặc hãy sở hữu họ như nô lệ.

thoả mãn với chỉ một người vợ sẽ nhìn ra ngoài biên giới của đời sống hôn nhân, tạo ra tình trạng hỗn loạn và suy đồi. So với chế độ đa thê, điều này có thể gây hại nhiều hơn cho trật tự luân lý và xã hội. Vì lý do này, kinh Quran đã cho phép người nào thấy cần thì được áp dụng chế độ đa thê."

Maududi, *Tafhim al-Quran*, ii, 7-8: bình luận về Quran 4:3

"Nó [*co-wife*, "người cùng là vợ"] là một từ kinh khủng - cây bút của tôi gần như ngừng lại khi viết từ ấy - kẻ thù chết người của phụ nữ... Nó đã làm tan vỡ bao nhiêu trái tim, đã làm rối loạn bao nhiêu cái đầu, đã huỷ hoại bao nhiêu gia đình, đã đem lại bao nhiêu điều xấu xa, đã hy sinh bao nhiêu người vô tội, đã khiến bao nhiêu người vì nó mà gây ra tai ương cho bản thân khiến phải vào tù?... [Nó là] một thế giới khủng khiếp chất đầy sự dã man và ích kỷ... Hãy nhớ rằng khi vui vầy bên cô dâu mới, bạn gây ra sự tuyệt vọng, nước mắt tuôn trào ở một phụ nữ khác... và những đứa con bạn từng dạy dỗ sẽ buồn phiền, khóc cho chính mình... Bạn nghe thấy tiếng trống và tiếng sáo [ở một đám cưới], còn chúng chỉ nghe thấy tiếng đập của sầu khổ."

Malak Hifni Nassef (1886-1918), trích trong Leila Ahmed, *Phụ nữ và giới tính trong Hồi giáo: Những nguồn gốc lịch sử của một tranh luận hiện đại* (New Haven: Yale University Press, 1992), trang 182

Nếu lý thuyết đôi lúc là khắc nghiệt hơn thực tiễn trong việc giữ gìn sự chung thuỷ trong hôn

nhân, điều ngược lại có thể đúng với sự thừa kế. Ở nhiều vùng đất Hồi giáo, quyền thừa kế dù được đảm bảo cho phụ nữ theo luật Hồi giáo, nhưng họ bị tước đoạt quyền ấy một cách hệ thống do áp lực gia đình hoặc bằng những mưu chước luật như *waqf*, quỹ uỷ thác gia đình. Hôn nhân giữa anh chị em con chú con bác dù được luật Hồi giáo cho phép nhưng thường bị biến thành một mệnh lệnh do con người đặt ra, trong đó các cô gái *bị bắt buộc* cưới người anh con bác. Mục đích của những tập tục như vậy là nhằm giữ tài sản trong gia đình bên cha, chống lại những tác động phân phối của luật thừa kế, vốn cho phép phụ nữ thừa hưởng một phần trong tài sản của cha mẹ họ.

Tấm gương Sukayna

"[Sukayna] khiến một trong những người chồng của cô ký một khế ước hôn nhân, chính thức cụ thể hoá quyền được *nushuz* (tranh luận) của cô, một cuộc nổi loạn chống lại sự kiểm soát của người chồng khiến những *fuqaha* (nhà luật học vận dụng *fiqh*) phải đau đầu nhức óc. Cô đòi hỏi quyền ấy và phô trương nó giống như sắc đẹp và tài năng của mình, nhằm khẳng định tầm quan trọng và sức mạnh của phụ nữ trong truyền thống Ả-rập. Với sự ngưỡng mộ và tôn trọng, các sử gia thích thú gợi lại những sự việc kịch tính trong gia đình cô, chẳng hạn một vụ cô thưa kiện một trong

những người chồng vì vi phạm nguyên tắc một vợ một chồng mà cô đã buộc anh ta phải ký trong khế ước hôn nhân. Quan toà dù kinh ngạc với những điều khoản trong khế ước vẫn phải thụ lý đơn kiện. Vợ của ông cũng tham dự phiên xử thế kỷ, còn vị caliph thì gửi đến một phái viên mật để nắm rõ tiến trình của phiên xử."

Fatima Mernissi, *Phụ nữ và Hồi giáo: Một khảo sát lịch sử và thần học*, Mary Jo Lakeland dịch (Oxford: Blackwell, 1991), trang 192

Hôn nhân trong Hồi giáo là theo khế ước, và do khế ước có thể được thương lượng nên những nhà cải cách và hiện đại hoá đã lập luận rằng những mất cân bằng về luật có thể được điều chỉnh bởi những điều khoản khế ước cụ thể, ví dụ làm theo tấm gương chắt gái của Nhà tiên tri Muhammad là Sukayna bint Hussein, người đã đặt điều kiện rằng chồng cô phải theo chế độ một vợ một chồng. Tuy nhiên, không phải mọi trường phái luật đều chấp nhận cho phụ nữ quyền đặt ra các điều khoản của khế ước theo cách này, và trong bất kỳ trường hợp nào, cô có năng lực làm được như vậy hay không là tuỳ thuộc vào quyền lực và địa vị của gia đình cô. Ngay như ở Pakistan hiện đại, những phụ nữ thuộc gia đình thượng lưu không phải là những người bị quấy rối ở chợ, nhất là vì họ có người lái xe riêng là nam, vì vậy

những phụ nữ dòng dõi quý phái như Sukayna đỡ gặp phải những bất an và sỉ nhục mà phụ nữ giai cấp thấp hơn phải trải qua.

Hôn nhân và ly dị

Hôn nhân là điều bắt buộc phải theo trong Hồi giáo, và giới trẻ được thúc giục kết hôn với mục đích rõ ràng là tránh rơi vào những cám dỗ. "Các chàng trai trẻ, nếu ai trong các ngươi có thể nuôi được vợ thì hãy kết hôn, vì nó giữ cho các ngươi không nhìn phụ nữ và bảo tồn phẩm hạnh của các ngươi" - đây là một trong những *hadith* của al-Bukhari. Theo luật Sharia, khế ước hôn nhân - *nikah* - là một hợp đồng pháp lý được luật thiêng liêng tán thành. Nó không phải là một thệ nguyện thiêng liêng như trong Cơ Đốc giáo. Theo hầu hết những tiếng nói uy tín về luật, *wali* hay người giám hộ của một phụ nữ (thường là cha cô) sẽ thay mặt cô thu xếp hôn nhân, và hầu hết đồng ý rằng một gái trinh có thể được yêu cầu cưới một người đàn ông do cha cô chọn. Chỉ có dòng Shia mới xem phụ nữ "như một thực thể pháp lý đầy đủ, có quyền bình đẳng với nam giới". Lợi ích của một phụ nữ Hồi giáo sẽ được đảm bảo bởi *mahr* hay của hồi môn do chồng cung cấp, gồm tổng số tiền hoặc đồ đạc gia đình có giá trị tương tương, và sẽ thuộc sở hữu

của cô trong trường hợp người chồng khởi xướng chuyện ly dị.

Người chồng có quyền ly dị bằng *talaq* - bỏ vợ hoặc đơn phương tuyên bố ly hôn. Anh ta phải nói câu "Tôi ly hôn cô" ba lần; sau hai lần tuyên bố đầu là cái gọi là *'idda* hay thời kỳ chờ đợi gồm ba chu kỳ kinh nguyệt để đảm bảo người phụ nữ không có bầu, hoặc nếu có bầu thì đảm bảo quyền làm cha của người chồng. Trong thời kỳ này, gia đình và bạn bè được khuyến khích tiến hành hoà giải. Nếu việc này thất bại, lần tuyên bố thứ ba sẽ chính thức hoá việc ly dị mà không cần đến toà án. Một người đàn ông thường được quyền nuôi con nếu là con trai ngoài bảy tuổi hoặc con gái ngoài chín tuổi. Nếu người vợ khởi xướng chuyện ly dị theo một thủ tục gọi là *khul'*, cô ta sẽ mất *mahr* hay của hồi môn. Đàn ông Hồi giáo được phép kết hôn với phụ nữ không phải Hồi giáo thuộc Dân tộc của Thánh thư, nghĩa là người Do Thái và Cơ Đốc giáo. Điều ngược lại là không được phép. Những tác giả Hồi giáo đương đại như tiến sĩ Yusuf al-Qaradawi lý luận rằng sự thiếu đối xứng ở phương diện này là do người ta cho rằng đàn ông là chủ của gia đình. Trong khi người chồng Hồi giáo chắc chắn sẽ tôn trọng những quyền tôn giáo của người vợ Cơ Đốc hay Do Thái, không có gì đảm bảo rằng người chồng Do Thái hoặc Cơ Đốc sẽ bảo vệ sự tự do thờ cúng

của một người vợ Hồi giáo. Tuy nhiên, những nhà quan sát khác xem nguyên tắc này như một khẳng định rõ ràng tư tưởng ưu thế thuộc về nam giới trong Hồi giáo. Một nhà nhân loại học người Lebanon, Fuad Khuri, thấy có một khuôn mẫu chung nổi trội ở những cộng đồng chia rẽ của Lebanon, đó là giai cấp chi phối cho phép con trai của nó kết hôn với người ngoài nhóm, nhưng con gái thì không. Nơi nào dòng Shia chi phối thì đàn ông dòng Shia có thể kết hôn với phụ nữ dòng Sunni, nhưng không phải ngược lại; nơi nào dòng Sunni chi phối, điều ngược lại sẽ đúng. Những quy tắc và quy ước tương tự cũng từng được áp dụng với việc cưỡi thú vật: nhóm chi phối tự cho phép mình sử dụng ngựa, còn nhóm lệ thuộc chỉ được cưỡi la hoặc lừa; địa vị chi phối còn được thể hiện thông qua kiến trúc, ở chiều cao của các công trình, hoặc qua quần áo - nhóm chi phối mặc những màu sắc nhã nhặn, còn màu sắc sặc sỡ được liên tưởng đến trẻ em và các nhóm thuộc địa vị thấp hơn.

Người vợ phục tùng

"Một phụ nữ tin vào Allah mà chia sẻ với bất kỳ người nào trong nhà chồng mình trong khi anh ta không thích là không đúng lý. Cô không nên ra khỏi nhà nếu anh ta không thích như vậy, và không nên nghe theo bất kỳ ai

nói ngược với những mệnh lệnh của anh ta. Cô không nên từ chối chia sẻ giường của anh ta (nghĩa là không nên cự tuyệt quan hệ tình dục khi anh ta muốn). Cô không nên đánh anh ta (trong trường hợp cô ta mạnh hơn). Nếu anh ta quá sai trái với cô, cô nên cầu xin cho đến khi anh ta hoà thuận lại. Nếu anh ta chấp nhận sự cầu xin của cô một cách thực lòng và tử tế, sự cầu xin của cô sẽ được Allah chấp nhận; nếu anh ta không hoà thuận lại với cô, lời cầu xin của cô đằng nào cũng đã tới được Allah."

Hadith do al-Hakim kể lại, trích trong Qaradawi, trang 204.

Hôn nhân tạm thời

Theo sự diễn giải của những người ủng hộ truyền thống, những quy định gia trưởng lan tràn khắp luật Sharia. Quyền được thoả mãn tình dục của một người đàn ông là do thiêng liêng đặt ra: vợ của một người đàn ông không có quyền từ chối những đòi hỏi tình dục của anh ta. Đối với Những người số mười hai của dòng Shia, đặc quyền tình dục của đàn ông được đẩy tới một giai đoạn xa hơn thông qua khế ước hôn nhân tạm thời (*mut'a* hay *sigheh*), được ký cho một thời hạn cố định, trải từ một giờ đến chín mươi chín năm. Các nhà phê bình xem thể chế này như một hình thức mại dâm hợp pháp, nhưng những nhân vật lãnh đạo của Cộng hoà

Hồi giáo Iran đã tích cực cổ xuý nó với lập luận rằng nó tạo nên "một giải pháp thay thế ưu việt hơn về luân lý và đạo đức so với những quan hệ "tự do" giữa các giới tính như đang thịnh hành ở phương Tây".

Hồi giáo và bản năng tính dục

"Trong Hồi giáo không có bọn thầy tu", lời một *hadith* nổi tiếng. Một *hadith* khác là "Hãy giao phối và sinh sản, vì vào Ngày phán xét, số lượng các ngươi càng đông thì ta càng được vinh quang." Nhà tiên tri của Hồi giáo được ca ngợi không chỉ vì có nhiều phụ nữ ở bên mà còn vì vui thú với tình dục. Sau cái chết của Khadija, tương truyền ngài đã cưới ít nhất chín phụ nữ, có khi còn đến mười ba. Các *hadith* nói lên nam tính của ngài: một *hadith* trong tuyển tập của al-Bukhari nói rằng ngài ăn nằm với chín người vợ trong một đêm. Các nhà bút chiến Cơ Đốc giáo sử dụng những hình ảnh như vậy để mô tả Nhà tiên tri như một con quỷ dâm đãng. Những người biện hộ Hồi giáo hiện đại đã phản bác, khăng khăng rằng những hôn nhân của Muhammad hoặc mang tính chính trị - nhằm gắn kết những liên minh bộ lạc - hoặc nhằm cho phụ nữ sự an tâm xã hội, vì nhiều người trong số họ là goá phụ. Cả hai giải thích này tuy đều có

tính thuyết phục trong ngữ cảnh của một xã hội du mục, nơi chế độ đa thê là điều bình thường, nhưng chúng không nhất thiết loại bỏ hình ảnh Muhammad như một nhà lãnh đạo có uy tín, lý tưởng và điển hình, một nhân vật thường được liên hệ với sức mạnh tính dục. Tuy nhiên, sự hiện diện của những câu chuyện như vậy trong thánh kinh có lẽ cũng nói cho chúng ta nhiều điều về những kỳ vọng xoay quanh nhà lãnh đạo giống như bất kỳ điều gì có thể được xác thực bằng dữ kiện về những ưa thích cá nhân của Muhammad. Bản năng giới tính của ngài đã mở ra một loạt khuynh hướng diễn giải khác nhau. Gác sang một bên câu hỏi lịch sử, tình trạng có nhiều vợ của ngài chứng thực cho một thái độ tích cực đối với bản năng tính dục của loài người, một điều trái ngược khác thường với chủ nghĩa khổ hạnh của giáo hội Cơ Đốc giáo thời kỳ đầu. Theo học giả người Tunisia, Abdelwahab Bouhdiba, cốt lõi của tầm nhìn Hồi giáo phản ánh "một quan điểm trữ tình về cuộc sống". Những vui thú tính dục là một nếm trải trước về thiên đường - điều này đã được kinh Quran mô tả và được các nhà chú giải trau chuốt thành "khoái cảm vô hạn" - trạng thái mê li, tối hậu dẫn tới cảnh tượng hoan lạc và sự hợp nhất với Thượng đế. Trong thời đại hậu Freud, ngôn ngữ và những hình ảnh khiến người Cơ Đốc giáo của

một thời đoan trang kiểu cách thấy thất kinh và ghê tởm như trên thực ra đáng được trân trọng vì thông điệp xác quyết cuộc sống mà chúng truyền đạt.

Một nếm trải trước về thiên đường

"Ham muốn tính dục, như một biểu hiện cho trí tuệ của Thượng đế, đã có một chức năng khác độc lập với chức năng biểu hiện của nó: khi cá nhân khuất phục trước nó và thoả mãn nó, người ấy trải nghiệm một niềm hoan lạc không gì sánh bằng, như thể bất tận. Nó là một nếm trải trước về những hoan lạc mà con người chắc chắn có được ở Thiên đường, bởi lẽ việc hứa hẹn với con người về những sung sướng mà họ chưa nếm trải sẽ không có hiệu quả... Khoái cảm trần tục này dù không hoàn hảo vì bị giới hạn về mặt thời gian nhưng cũng là một động lực mạnh mẽ, kích thích con người nỗ lực đạt tới khoái cảm hoàn hảo, khoái cảm vĩnh hằng, do vậy thúc giục con người kính yêu Thượng đế để được tới cõi trời. Ham muốn đạt tới sự hoan lạc siêu trần thế mạnh đến nỗi nó giúp con người bền bỉ trong những hoạt động mộ đạo để được chấp nhận vào cõi trời."

Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* ("Sức sống mới của khoa học tôn giáo") (Cairo, không có ngày tháng), trang 27, trích trong Fatima Mernissi, *Bên ngoài mạng che mặt: Động lực học nam-nữ trong xã hội Hồi giáo hiện đại* (ấn bản sửa đổi, London: Al Saqi Books, 1985), trang 29

Phụ nữ trong đời sống xã hội và tôn giáo

Trong những truyền thống cổ điển, giá trị tích cực của bản năng tính dục được khẳng định, nhưng nó cũng được nhìn nhận là nguy hiểm và có tiềm năng phá hoại trật tự xã hội mà Thượng đế đã định. Việc thiên lệch về phía đời sống độc thân ngăn cản sự xuất hiện một đẳng cấp tôn giáo nữ giới đặc thù, tương tự những nữ tu và trưởng ni viện của phương Tây theo Cơ Đốc giáo. Có suy nghĩ rằng trật tự xã hội tốt đẹp là tuỳ thuộc vào việc điều tiết bản năng tính dục - nhất là tính dục nữ - và suy nghĩ này đã được thể chế hoá. Việc tách phụ nữ khỏi xã hội được biện minh bởi nỗi sợ hãi sức mạnh tính dục nữ giới: đây có lẽ là một ký ức văn hoá lại giống (atavistic) về những nữ thần bị phá huỷ bởi nhà tiên tri của một Thượng đế vinh quang duy nhất.

Thượng đế đã tạo ra người nam và người nữ, nên những khác biệt giới tính hết sức được nhấn mạnh, và bất kỳ khía cạnh hành vi nào trong ăn mặc hay ứng xử che mờ sự phân biệt ấy sẽ bị chê trách hoặc bị cấm. Theo quan điểm này, tình dục đồng giới là một tội lớn, "một sự đảo ngược trật tự tự nhiên, một sự tha hoá của bản năng tính dục của loài người và một tội chống lại những quyền của nữ giới". Đàn ông nên để râu để phân biệt họ với những người ngoại đạo. "Hãy khác

với những kẻ ngoại giáo", lời một *hadith* trong tuyển tập của al-Bukhari: "hãy để râu và tỉa ria mép". Cạo râu, cắt hoặc làm nó ngắn quá mức là *makruh* (không được tán thành), còn "điều chỉnh đôi chút về chiều dài và độ rộng nếu nó đã mọc quá nhiều" là *mustahabb* (đáng khen).

Theo những diễn giải luật truyền thống, phạm vi giao tiếp xã hội của một phụ nữ đã lập gia đình - ngoài chồng mình - phải được giới hạn đến những bạn bè nữ và những *mahram* của cô, tức những thành viên nam giới của gia đình mở rộng mà theo luật, cô không được kết hôn. Những người này gồm cha, con trai, anh em trai, anh em trai nuôi, cháu trai, bố chồng. Tập tục địa phương tuy khác nhau, nhưng việc cấm kỵ nữ giới kết giao với nam giới bên ngoài mối quan hệ *mahram* là phổ biến ở các xã hội Hồi giáo từ Ma-rốc đến Nam Á. Nhưng những khuôn mẫu này không phải là phổ quát. Ở những vùng của châu Phi phía nam Sahara, luật Hồi giáo đã trở nên hoà trộn với truyền thống địa phương, khiến phụ nữ có nhiều quyền hơn đáng kể trong hôn nhân và ly dị. Ở một số cộng đồng Hồi giáo tại Đông Nam Á, không có truyền thống tách phụ nữ khỏi xã hội, và những yếu tố của tập tục mẫu hệ vẫn tồn tại ngay cả giữa những người theo đạo. Ở đây, luật Sharia được nhìn nhận dựa vào những bổn phận tôn giáo và đạo đức (*'ibadat*) hơn là tập

tục xã hội (*mu'amalat*). Liên quan đến tập tục xã hội, luật theo tập quán địa phương được ưu tiên hơn.

Tại Trung Đông, Nam Á và những vùng khác của thế giới Hồi giáo, nhóm họ hàng mở rộng dưới sự chống đỡ của cấm kỵ *mahram* là điều căn bản với cấu trúc xã hội. Nó tương phản rất rõ với sự phát triển của xã hội phương Tây. Ở phương Tây thời Trung cổ, giáo hội duy trì những chính sách thận trọng chống lại các nhóm dựa trên quan hệ họ hàng, khuyến khích những hôn nhân không cùng huyết thống, khẳng định rằng giáo hội - trong vai trò tổ chức đoàn thể của Chúa Jesus - là ưu việt hơn và thay thế cho những ràng buộc sinh học của quan hệ họ hàng. Trong quá trình giáo hội dần dần bị thay thế bởi những tổ chức dân sự, từ thành phố cho tới những tập đoàn kinh doanh, lợi ích và những phân chia giai cấp đã xuất hiện, rồi khi đến lúc đã trở thành địa bàn của xung đột xã hội, do vậy cũng thành chủ đề của sự thay đổi lịch sử. Sự giải phóng phụ nữ đã được khẳng định bởi sự giải phóng *nam giới* khỏi những ràng buộc của quan hệ họ hàng, và chuyên môn, nghề nghiệp hay giai cấp, cuối cùng đã đóng vai trò như những yếu tố cùng quyết định nhân dạng của một cá nhân bên cạnh "nền tảng gia đình". Trong Hồi giáo không có giáo hội để cạnh tranh với gia đình làm tâm điểm của sự

trung thành, nên cá nhân vẫn gắn bó mật thiết hơn với những ràng buộc của quan hệ họ hàng. Phụ nữ trong một số trường hợp đã có một địa vị đáng kính và được bảo vệ trong hệ thống này, nhưng sự tự do của họ bị hạn chế, tỉ lệ thuận với năng lực sinh sản của họ như những người mang gen di truyền và nhân dạng dòng tộc. Ngày nay, địa vị đặc quyền mà gia đình có được theo Sharia tiếp tục cản trở sự xác lập những thể chế thay thế hoặc những liên kết dựa trên sự tự do kết giao hoặc mục đích chung. Ở nhiều đất nước Hồi giáo, những thể chế công cộng đã bị phá vỡ hoặc xói



Hình 8. Cận cảnh *mashrabiya,* Cairo. Những chấn song bằng gỗ nhô ra, một đặc điểm quen thuộc của kiến trúc nhà cửa tiền hiện đại ở Trung Đông, tăng cường thông gió trong khi đảm bảo sự riêng tư cho nữ giới.

mòn bởi sự tồn tại dai dẳng của những gắn kết theo quan hệ họ hàng. Chẳng hạn, đảng Ba'th (Phục hưng) gây nhiều tranh cãi ở Syria, trong nhiều thập kỷ đã bị chi phối bởi một mạng lưới gia đình thuộc giáo phái 'Alawi thiểu số của dòng Shia nhưng lại cai trị nhóm đa số dòng Sunni; hoặc tại Iraq, nơi một nhóm thiểu số dòng Sunni từ vùng Tikrit đã cai trị nhóm đa số người Shia cho đến khi bị xoá bỏ năm 2003.

Việc loại phụ nữ khỏi lĩnh vực chính trị ở những trung tâm Hồi giáo chính không tránh khỏi dẫn tới việc loại họ khỏi cả lĩnh vực tôn giáo. Ví dụ, ở Cairo - như Edward Lane đã miêu tả trong những năm 1820 - phụ nữ bị cấm cầu nguyện bên cạnh đàn ông trong các nhà thờ vì "người Hồi giáo cho rằng sự hiện diện của nữ giới gây ra một kiểu cung kính rất khác với những gì phải có ở một nơi dành riêng cho sự tôn thờ Thượng đế". Sự loại trừ phụ nữ được củng cố thêm bởi những điều cấm kỵ về ô uế liên quan đến kinh nguyệt, sinh con, tiếp xúc với trẻ con. Tuyển tập *hadith* chứa các phần chi tiết về những ô uế đối với nghi lễ, và nhìn chung, phụ nữ là những người bị quy tắc đặt vào thế bất lợi. Phụ nữ tham gia vào một số thực hành của dòng Sufi và thường được liên tưởng đến những lần ghé thăm lăng mộ của các "thánh" hay "bạn" của Thượng đế - những hoạt động thường không nhận được sự tán đồng của

các *'ulama*. Ở những lĩnh vực của xã hội chịu nhiều ràng buộc của truyền thống hơn, lòng mộ đạo của nữ giới có khuynh hướng biểu hiện ở những hoạt động mà giới mộ đạo không ủng hộ, chẳng hạn *zar* hay những thờ cúng nhập hồn vẫn phổ biến ở Ai Cập và Bắc Phi. Trong một vài trường hợp, những hồn ma này được cho là buộc "vật chủ" của chúng cưỡng lại mạng che mặt: những phụ nữ *baladi* (ở vùng nông thôn) bị yêu cầu dùng mạng che mặt để phù hợp với những đòi hỏi của Hồi giáo sẽ bị hồn ma "nhập vào", khiến họ ngã bệnh nếu họ vẫn làm như vậy.

Phụ nữ, chủ nghĩa thực dân và gia đình

Sự sụp đổ của đa số nhà nước Hồi giáo trên thế giới trước sức mạnh quân sự châu Âu trong thời kỳ thực dân đã khiến gia đình thành nơi trú ẩn chính cho nhân dạng Hồi giáo. "Những người thường bị nhạo báng và loại ra trong những cấu trúc chính phủ và kinh tế mới của thực dân đã thấy gia đình là một nơi trú ẩn, một đại diện cho những giá trị tôn giáo của Hồi giáo, nơi họ được tôn trọng." Nếu gia đình là một khu vực thiêng liêng, tương đối thoát khỏi những hạ nhục do các nhà cai trị thực dân gây ra, thì người phụ nữ chính là trung tâm của nó, "là trục mà mọi hoạt động kinh tế, chính trị và cá nhân xoay quanh".

Luật gia đình là cốt lõi của Sharia: do những cộng hưởng với yếu tố thiêng liêng nên các chính phủ cải cách ngại can thiệp vào nó, dù đã có những thay đổi trong lĩnh vực luật dân sự, thương mại và luật hình. Khi các cải cách được đưa ra, chúng bị những người ủng hộ truyền thống xem là đến từ một phương Tây thù địch. Những phụ nữ giàu có như Hoda Sharawi ở Ai Cập là những người đầu tiên tháo bỏ mạng che mặt - một biểu tượng của sự đàn áp phụ nữ thượng lưu giờ đây đã được giải phóng, nhưng với những người khác lại là một biểu tượng của tính chân thực văn hoá.

Những giá trị gia đình

"Gia đình Hồi giáo là sự thu nhỏ của toàn bộ xã hội Hồi giáo và là cơ sở vững chắc của nó. Trong đó, người đàn ông hoặc người cha có vai trò như vị Imam đúng theo bản chất gia trưởng của Hồi giáo. Trách nhiệm tôn giáo của gia đình nằm trên vai ông ta... Trong gia đình, người cha gìn giữ giáo lý, và thẩm quyền của ông ta tượng trưng cho thẩm quyền của Thượng đế trên thế gian. Trên thực tế, người đàn ông trong gia đình được tôn trọng chính vì chức năng giáo huấn mà ông ta đảm nhiệm. Sự nổi loạn của phụ nữ Hồi giáo trong những khu vực nhất định của xã hội Hồi giáo đã xảy ra khi người đàn ông không còn hoàn thành chức năng tôn giáo và mất đi tính cách đàn ông, gia trưởng của mình. Bằng cách tự trở nên nhu nhược, ông ta gây ra phản ứng nổi loạn ở

một số phụ nữ, những người không còn cảm thấy sự áp đặt của thẩm quyền tôn giáo lên họ nữa."

Seyyed Hossein Nasr, *Những lý tưởng và thực tiễn của Hồi giáo* (London: Allen & Unwin, 1966; tái bản 1975), trang 110

Chính trị trang phục

Trang phục và vẻ ngoài ở những xã hội tiền hiện đại chưa bao giờ là một vấn đề thuần tuý thuộc về lựa chọn cá nhân. Ở phương Tây cho đến khá gần đây, quần áo vẫn là những chỉ báo bên ngoài chủ yếu về địa vị, giới tính và nghề nghiệp. Cách ăn mặc vẫn giữ một vai trò quan trọng trong nhiều thể chế giáo dục, và đồng phục là một thành phần cốt lõi của nhân dạng tập đoàn mà nhiều công ty vẫn buộc nhân viên phải theo. Ở các xã hội Hồi giáo, nơi kỹ năng và tay nghề chuyên biệt thường được gìn giữ bởi những nhóm dân tộc cụ thể, quần áo và vẻ ngoài đi liền với nhau. Thành viên của các nhóm dân tộc thiểu số như Lurs ở miền tây Iran, công nhân bốc vác ở Baghdad, có thể được nhận dạng bởi một kiểu mũ đặc biệt dành cho đàn ông. Những giáo đoàn Sufi khác nhau được phân biệt bởi cách đội khăn xếp và mặc áo choàng. Những nhà chuyên chế có tư tưởng cải cách trong thế kỷ 19 và 20 đã thử loại bỏ sự trung thành với nhân dạng địa phương bằng cách nhất quyết quy định một kiểu

khăn trùm đầu chuẩn hoá. Ví dụ nổi tiếng nhất là Ottoman Fez (một loại mũ không vành màu đỏ dành cho đàn ông) - được đưa ra những năm 1820 bất chấp sự chống đối của tín đồ, để rồi trong vòng một thế kỷ đã trở nên đồng nhất với tính chính trực "Hồi giáo". Ở những nơi đàn ông bị buộc thay đổi trang phục để tuân thủ những tư tưởng tiến bộ mà các nhà cai trị Hồi giáo áp đặt, phụ nữ Hồi giáo thượng lưu có khuynh hướng tự nguyện tiếp nhận tập quán ăn mặc châu Âu bằng cách bắt chước những kiểu cách du nhập từ châu Âu. Trường hợp ngoại lệ là ở Iran, nơi Reza Shah Pahlavi, một trung sĩ người Cossack mù chữ vươn lên thành nhà cai trị trong những năm 1920, đã ra lệnh cho những nữ thần dân gỡ bỏ *chador* (mạng che mặt) của họ.

Người phụ nữ đức hạnh

"Phẩm hạnh và cung cách của phụ nữ Hồi giáo rất khác với phụ nữ không phải Hồi giáo hay phụ nữ của thời *jahiliya* (man rợ). Phụ nữ Hồi giáo đoan chính, đường hoàng, tự tôn và khiêm tốn, trong khi những phụ nữ không biết tới sự dẫn dắt của thiêng liêng có thể tự phụ, khoe khoang, lo phô bày sự hấp dẫn của mình. Sự phô bày ấy bao gồm cả khoe khoang sự quyến rũ của cơ thể, đi đứng ăn nói theo kiểu khêu gợi, khoe khoang trang sức, quần áo, hay những chuyện tương tự."

Qaradawi, 113

Trang phục "Hồi giáo" chuẩn mực mà ngày càng nhiều phụ nữ ở những đô thị Hồi giáo sử dụng vốn không có tiền lệ lịch sử đặc biệt, dù nhìn chung nó tuân theo những suy nghĩ về sự khiêm tốn và giản dị của phụ nữ được ngoại suy từ kinh Quran. Với tên gọi*ziy shari'* và *hijab*, những tấm choàng hình lều có khăn trùm kiểu nữ tu để che đầu được thiết kế nhằm giấu đi cả tóc lẫn những đường cong nữ giới, và được những người mặc tuyên bố là giống như trang phục của những bà vợ của Muhammad (những người được ra lệnh tự bảo vệ mình "từ sau tấm màn hay mạng che mặt", theo một đoạn duy nhất của kinh Quran nói tới sự tách rời phụ nữ khỏi nhịp sống xã hội). Đây là một truyền thống Hồi giáo do con người nghĩ ra, xuất hiện lần đầu tiên giữa liên minh nữ giới của tổ chức Anh em Hồi giáo (Những chị em Hồi giáo) trong những năm 1930. Nó trở nên ngày càng phổ biến vào những năm 1970 và 1980, và nhìn chung báo hiệu sự ủng hộ của những phụ nữ sử dụng nó dành cho chính nghĩa của các phong trào Hồi giáo. Nhiều nhà phân tích khẳng định rằng, sự chấp nhận *hijab*, thay vì có nghĩa là phụ nữ tiếp nhận những quan điểm gia trưởng, thực ra có thể nói lên điều ngược lại, tạo điều kiện cho một sự linh động mới về xã hội và không gian, cho phép phụ nữ "xâm chiếm" những không gian công cộng trước đây

được dành riêng cho đàn ông. Người ta cho rằng bằng cách tiếp nhận "trang phục Hồi giáo", một phụ nữ thậm chí có thể thách thức quyền lực gia trưởng trong khi bày tỏ rõ ràng với những nam giới không thuộc phạm vi *mahram* mà cô phải gặp ngoài xã hội rằng cô không muốn dính đến quan hệ tình dục, và việc quấy rối cô sẽ giống như một hành động báng bổ. Thẩm quyền mà cô thấy mình có trách nhiệm phải theo giờ đây không còn là của cha hay anh trai cô, mà của Thượng đế hoặc có lẽ của nhà lãnh đạo tôn giáo thay mặt ngài. Tuy nhiên, cách nhìn này không phải là được chấp nhận ở mọi nơi, và có những nghiên cứu cho thấy phụ nữ dùng *hijab* ít có xu hướng tìm việc bên ngoài gia đình hoặc ít tham gia giáo dục bậc cao hơn những phụ nữ không dùng mạng che mặt. Về nguyên tắc, có sự khác biệt lớn giữa hoàn cảnh của những phụ nữ dùng "mạng che mặt" tự nguyện và những người làm như vậy vì luật quy định hay áp lực xã hội. Nhóm thứ nhất đang thực thi sự tự do chọn lựa, nhóm thứ hai đang bị tước mất sự tự do chọn lựa. Hoàn cảnh trong thực tế là phức tạp hơn nhiều so với một trong hai trường hợp này. Cả ở những cộng đồng Hồi giáo đa số lẫn những quốc gia có người Hồi giáo chiếm thiểu số, mạng che mặt đã trở thành một dấu hiệu tượng trưng cho nhân dạng văn hoá, một khẩu hiệu để phụ nữ Hồi giáo bày tỏ sự

trung thành tôn giáo và chính trị của mình. Ở những nước có các lựa chọn khác, gồm cả những cộng đồng Hồi giáo ở phương Tây, một hành động như vậy có thể là một hành vi nói lên sự độc lập, phản đối những tục lệ phi Hồi giáo đang thịnh hành. Ở Grenoble, Pháp, một học sinh cấp hai từ chối gỡ khăn trùm đầu kể cả trong giờ giáo dục thể chất, và ngay lập tức đã trở thành một nữ anh hùng, một người được cả nước bàn đến: "Nước Pháp là sự tự do của tôi, mạng che mặt của tôi cũng thế!" cô bé tuyên bố. Những lựa chọn như vậy dù rất thường xuyên nhưng cũng hàm chứa một mức độ áp lực từ gia đình, chồng hoặc bạn bè. Ký hiệu học của việc dùng mạng che mặt khác nhau từ vùng nọ tới vùng kia, từ thành phố này tới thành phố khác, từ *dar al-islam* (khu vực Hồi giáo) cho tới *dar al-harb* (khu vực chiến tranh). Không có sự khái quát hoá nào có thể được áp dụng an toàn cho tất cả.

Tránh kẻ không tin đạo

"Kinh Quran, luật Sunna và sự đồng thuận của học giả Hồi giáo đều đòi hỏi người Hồi giáo tự phân biệt với những người không tin đạo, và nói chung tránh giống họ. Bất kỳ điều gì có khả năng gây ra sự sa đoạ một cách âm thầm và gieo rắc cũng liên quan đến vấn đề này, và cũng bị cấm tương tự. Bắt chước vẻ ngoài của những



Hình 9. Burqa hình lều che phủ hoàn toàn cơ thể, thông qua nó, một phụ nữ Afghanistan nhìn ra thế giới. Sự dịch chuyển sau nhiều thập kỷ chiến tranh đã làm tăng áp lực tách rời và cô lập phụ nữ.

người không tin đạo sẽ dẫn tới bắt chước hành vi phi luân lý và những tính chất xấu xa - thậm chí bắt chước niềm tin của họ. Những ảnh hưởng ấy hoặc không thể kiểm soát được, hoặc khó bị phát hiện, hệ quả là việc trừ bỏ chúng trở nên khó hay thậm chí không thể."

Kitab Iqtida al-Sirat al-Mustaqim, trích trong Qadarawi, 95

Cải cách pháp lý và những tác động ngược

Trong những thập kỷ gần đây, dưới áp lực từ các nhà cải cách, đã có những nỗ lực nhằm điều chỉnh một số bất bình đẳng pháp lý mà phụ nữ phải chịu, ví dụ bằng cách hạn chế quyền đơn phương ly dị, hoặc yêu cầu một phụ nữ đăng ký sự thoả thuận của mình với toà án trước khi người chồng lợi dụng quyền có thêm vợ mới. Nhiều nước đã nâng tuổi kết hôn tối thiểu. Ngày nay, nhìn chung tuổi này nằm ở 18 cho con trai, 15 đến 18 cho con gái tuỳ từng nước. Nhưng sau Cách mạng Iran năm 1979, giai cấp tăng lữ chiến thắng đã bãi bỏ Luật bảo vệ gia đình trước đó với quy định tuổi kết hôn là 18 cho cả con trai lẫn con gái, và phục hồi tuổi tối thiểu là 15 cho con trai và 9 cho con gái (sau những phản kháng mạnh mẽ của nữ giới, tuổi này được nâng lên 13).

Việc hạ thấp tuổi kết hôn rõ ràng có ý đồ củng cố gia đình nam quyền trước những áp lực của chủ nghĩa cá nhân, bởi lẽ cha mẹ có thể áp

đặt ảnh hưởng nhiều hơn lên những người trẻ, đặc biệt các bé gái, trong việc chúng chọn bạn đời để kết hôn. Đồng thời, những mạng lưới xã hội đã ổn định cũng đang đổ vỡ dưới áp lực của quá trình đô thị hoá và thay đổi kinh tế nhanh chóng: ở mọi nơi, phụ nữ có cơ hội gặp gỡ những người đàn ông bên ngoài nhóm *mahram* của họ, những gặp gỡ vẫn bị nhiều người xem là chứa đầy nguy cơ. Trước những đòi hỏi của giới dân tuý về một sự "trở lại" với luật Sharia, những chính phủ, chẳng hạn của Pakistan, đã đáp lại bằng cách ban hành các luật quy định những hình phạt kiểu Sharia. Năm 1979, chính phủ Zia ul Haqq đã ban bố Sắc lệnh Hudood, quy định những hình phạt như trong kinh Quran cho các tội *zina* (tà dâm), trộm cắp, uống rượu, và những cáo buộc sai về *zina*. Bằng cách đòi hỏi chuẩn mực bằng chứng của Quran, sắc lệnh này khiến một phụ nữ khó đưa ra cáo buộc hãm hiếp mà không gặp phải rủi ro bị cáo buộc ngược, với những quy tắc làm chứng có sức nặng chống lại cô.

Hồi giáo và phong trào nữ quyền

Các nhà nữ quyền Hồi giáo lập luận rằng, không phải tự thân Hồi giáo mà chính cách diễn giải phản động của nam giới về tín ngưỡng này là thứ được viện ra để biện minh cho những

thái độ gia trưởng. Như đã nói trước đây, logic của luận điểm không tránh khỏi trái ngược với những điều khoản phân biệt nhất định trong thánh kinh Quran. Cần phải có một tuyên bố về chú giải cổ thư theo hướng ủng hộ đổi mới, rằng những điều khoản của Quran là tuỳ thuộc vào thời điểm hơn là tuyệt đối, mâu thuẫn giữa bình đẳng luân lý và tâm linh của phụ nữ và tình trạng bất bình đẳng của họ về pháp lý mới được giải quyết. Có lập luận rằng một phụ nữ khi cung cấp bằng chứng về một chuyện làm ăn có thể cần sự trợ giúp của bạn mình, và điều này có thể có ý nghĩa ở những hoàn cảnh tiền hiện đại, khi hầu hết phụ nữ đều thất học, nhưng nếu cứ đúng như Quran quy định, lời chứng của một phụ nữ có bằng MBA cũng chỉ có giá trị bằng một nửa lời chứng của một người đàn ông thất học. Tuy nhiên, ngoài những điểm lượm lặt trong thánh kinh như trên, có những lĩnh vực mà cách diễn giải trọng nam hoặc bởi nam giới cũng đang bị phản bác, đặc biệt trong *hadith*, vì ở đây sự chất vấn nguồn gốc là về một phương pháp luận đã tồn tại qua thời gian, do vậy ít gây bàn cãi hơn việc đào xới vấn đề trong nội dung của kinh Quran. Chướng ngại lớn nhất mà các nhà nữ quyền Hồi giáo gặp phải là chướng ngại văn hoá và lịch sử: phong trào nữ quyền bị xem là đến từ một nguồn gốc thù địch.

Để xoa dịu lời cáo buộc rằng những nhà nữ quyền Hồi giáo chỉ là tay sai của phương Tây khi phê phán các quan điểm Hồi giáo, một chiến lược là sử dụng cách tiếp cận "nữ quyền bản xứ". Chiến lược này đã được nhiều tác giả nữ áp dụng, đáng chú ý có Fatima Mernissi người Ma-rốc và Leila Ahmed, sinh ra ở Ai Cập. Cả hai tác giả nhận thấy có một mâu thuẫn giữa những nguyên tắc của Hồi giáo với sự cam kết đem lại công bằng xã hội bất kể giới tính, và những hạn chế mà phụ nữ Hồi giáo ngày càng phải chịu. Đối với Ahmed, những tập tục được Muhammad ủng hộ trong xã hội Hồi giáo đầu tiên phản ánh các quan điểm tích cực hơn nhiều so với những gì thịnh hành trong thời đại 'Abbas sau này, khi chế độ thê thiếp được tán thành nếu không nói là được khuyến khích bởi Hồi giáo và trở nên lan tràn. Bà tin rằng nếu tiếng nói đạo đức của Hồi giáo được lưu tâm, nó đã cản trở đáng kể "sự thiên lệch thái quá theo xu hướng trọng nam" của luật. Việc cho phép giữ nô lệ và tì thiếp đã khiến phụ nữ bị đối xử như hàng hoá, còn phụ nữ thượng lưu ngày càng bị cách ly khỏi nhịp sống xã hội. Mernissi, với mạch lập luận tương tự, cũng tuyên bố rằng những phụ nữ thời Nhà tiên tri đã tương đối tự do. Họ cùng tham gia với nam giới vào lĩnh vực công nếu không nói là cả trên chiến trường, và đã tích cực trong phong trào Hồi

giáo thời kỳ đầu. Theo hầu hết các truyền thống, Khadija, người vợ tin cẩn của Muhammad, đã là "người Hồi giáo đầu tiên", người đầu tiên trong nhà Muhammad chấp nhận rằng những thông điệp của Muhammad đến từ Thượng đế. Sau khi bà qua đời, Muhammad đã cưới nhiều phụ nữ, một số vì lý do chính trị, số khác có vẻ vì tình yêu. Người vợ 'Aisha được yêu chiều và cũng là con gái của người bạn đồng hành thân thiết Abu Bakr, đã trở thành nguồn gốc dẫn tới nhiều *hadith*. Bà là một nhà hoạt động chính trị chủ chốt trong cuộc nội chiến hay xung đột (*fitna*) sau sự sát hại caliph thứ ba, 'Uthman, vào năm 656. Vai trò của bà như một nguồn gốc cho các *hadith* là quan trọng đến nỗi theo một truyền thống, Nhà tiên tri đã nói với người Hồi giáo rằng họ "nhận được một nửa tôn giáo của họ từ một phụ nữ". Mernissi dùng tư liệu dẫn chứng những căng thẳng cá nhân giữa 'Aisha và Abu Huraira, một Bạn đồng hành của Nhà tiên tri, đứng đầu rất nhiều dòng dõi những nhà truyền đạt *hadith*. Bà chỉ ra rằng ông là nguồn gốc của nhiều *hadith* phản nữ quyền mà cuối cùng lại trở nên thịnh hành. Theo Andrew Rippin, phương pháp của Mernissi có chung với những người theo chủ nghĩa Hồi giáo một khuynh hướng tái thần thoại hoá xã hội, cả hai đều trích dẫn bằng chứng một cách chọn lọc để phù hợp với những lý lẽ của họ.

Hai tiếng nói

"Có vẻ... có hai tiếng nói riêng biệt trong Hồi giáo, hai hiểu biết đối nghịch về giới tính, một được thể hiện ở những quy định thực dụng dành cho xã hội... và một trong sự trình bày một tầm nhìn đạo đức. Ngay cả khi trong tiếng nói đạo đức - tiếng nói hầu như không được nghe bởi các nhà cai trị và nhà làm luật - Hồi giáo đã quy định hôn nhân như một hệ thống tầng bậc về giới tính, nó vẫn khăng khăng nhấn mạnh tầm quan trọng của khía cạnh tâm linh và đạo đức của hiện hữu và sự bình đẳng của mọi cá nhân. Trong khi tiếng nói thứ nhất được phát triển chi tiết thành một hệ tư tưởng chính trị và pháp luật, tạo nên sự hiểu biết Hồi giáo về mặt chuyên môn, tiếng nói thứ hai - tiếng nói nhận được sự đồng thuận của những tín đồ Hồi giáo bình thường, những người về căn bản không biết tới những chi tiết của sự kế thừa chuyên môn trong Hồi giáo - lại không để lại bao nhiêu dấu vết trong di sản chính trị và pháp luật của Hồi giáo. Sự hiện diện không thể lầm lẫn của chủ nghĩa quân bình đạo đức giải thích tại sao phụ nữ Hồi giáo thường khăng khăng - theo một cách mà người Hồi giáo không cắt nghĩa được - rằng Hồi giáo không có sự phân biệt đối xử theo giới tính. Trong thánh kinh của nó, họ nghe và đọc được một thông điệp khác với những gì được nghe và đọc bởi những người tạo dựng và áp đặt Hồi giáo chính thống, trọng nam."

Ahmed, *Phụ nữ và giới tính trong Hồi giáo*, trang 65-66

Kết luận

Chủ nghĩa tượng trưng mà tấm mạng che mặt chuyển tải có thể mơ hồ, nhưng không thể nghi ngờ rằng phụ nữ Hồi giáo đang trở thành một thế lực phải kể đến trong lĩnh vực công. Ngay Arab Saudi, thành luỹ của chủ nghĩa phân biệt giới tính trong Hồi giáo cũng đã chứng kiến những tuần hành công cộng của phụ nữ nhằm phản đối sự sa đoạ và những quy định cấm họ lái xe môtô. Ở những nước ít sung túc hơn, sự di cư lao động buộc phải có những thay đổi trong phân chia lao động theo giới tính, với một tỉ lệ đáng kể các hộ gia đình giờ đây có người đứng đầu là phụ nữ. Những trường đại học cả ở các nước có người Hồi giáo chiếm đa số lẫn ở Bắc bán cầu công nghiệp hoá đang tạo ra ngày càng nhiều nữ cử nhân Hồi giáo. Ví dụ, ở Iran, bất kể việc chính thức tái thừa nhận hôn nhân trẻ em, tuổi trung bình của hôn nhân đầu tiên đối với phụ nữ trẻ đã tiếp tục tăng từ khoảng 19 tuổi trước cuộc cách mạng đến 24 tuổi ngày nay - với gần 80% kết hôn sau tuổi 20. Phụ nữ trẻ từ các gia đình nông thôn xem học hành là con đường đến sự độc lập kinh tế, bởi vậy giờ đây đa số sinh viên đại học là nữ. "Hôn nhân như bầu bạn" đang trở thành chuẩn mực, với các cặp đôi tự do chọn người bạn đời. Phụ nữ dù mang khăn trùm đầu hay để đầu trần

cũng có vai trò nổi bật trong cuộc nổi dậy "Mùa xuân Ả-rập" năm 2011. Ở Mỹ, nơi *hijab* trở thành *de rigueur* (có tính cách bắt buộc) cho những phụ nữ Hồi giáo ủng hộ nữ quyền trong khung cảnh chính trị phân cực sau sự kiện 11 tháng 9, khiến việc khẳng định những quyền của họ như người Hồi giáo *và* người Mỹ có vẻ quan trọng đối với họ, một phong trào hướng tới "de-jabbing" - vứt bỏ khăn trùm đầu - đang ngày càng mạnh thêm. Trang phục - hay sự diễn đạt nhân dạng hoặc sự liên kết của một người thông qua quần áo - là một đặc điểm của mọi xã hội hiện đại, và sự hiện đại là điều phổ quát. Bất kể thuật hùng biện, cuộc cách mạng Hồi giáo cũng đang được đẩy tới không khoan nhượng trên ngọn triều của nó.





Hai cuộc thánh chiến

Giới thiệu

Giống như từ *fatwa* (án lệnh), *jihad* (thánh chiến) là một thuật ngữ Hồi giáo đã đi vào từ vựng đương đại, đặc biệt vì nó được sử dụng bởi những phong trào Hồi giáo hiện đại như al-Qaedar, vốn tích cực tham gia vào khủng bố và những hành động bạo lực khác. Ý nghĩa cơ bản của từ này là "nỗ lực" hoặc "đấu tranh", và việc sử dụng nó trong thuyết giảng Hồi giáo truyền thống không hề bị giới hạn trong những vấn đề quân sự. Cách dịch thông thường thành "thánh chiến" do vậy là lầm lẫn. Thuật ngữ này ám chỉ nhiều hình thức hoạt động khác nhau. Theo những trình bày cổ điển, tín đồ có thể thực hiện *jihad* "bằng tim mình, lưỡi mình,

tay mình, và bằng gươm" - cái đầu tiên cũng là cái trên hết.

Jihad là nghĩa vụ tập thể đối với người Hồi giáo - một nghĩa vụ được gọi là *fard kifaya*, khác với những nghĩa vụ thuần tuý cá nhân như cầu nguyện, nhịn ăn và hành hương. Nó có thể được nhà cai trị thực hiện thay mặt cả cộng đồng, vì vậy qua thời gian đã trở thành một công cụ chính sách. Học thuyết cổ điển về *jihad* được trình bày trong những thế kỷ đi chinh phục, khi đạo Hồi giúp duy trì một động năng bên ngoài chưa từng có trong lịch sử loài người. Học thuyết vừa là một diễn đạt về tinh thần chiến thắng của Hồi giáo, vừa là một nỗ lực giống như khái niệm cuộc chiến chính nghĩa trong luật La Mã nhằm hạn chế những hậu quả của chiến tranh. Dựa trên những tập quán chiến tranh của dân Ả-rập du mục thời kỳ tiền Hồi giáo, một yếu tố hiệp sĩ được đưa vào: phụ nữ và trẻ em, người già và người bệnh được miễn. Những tín đồ đa thần giáo phải đối mặt với lựa chọn cải đạo hoặc chết, nhưng những Dân tộc của Thánh thư - ban đầu là người Do Thái và Cơ Đốc giáo, sau mở rộng sang tín đồ Bái hoả giáo, Ấn Độ giáo và những người khác - sẽ được bảo vệ để đổi lấy sự trả thuế (*jizya*, thuế thân; và *kharaj*, thuế đất). Trong một số tác phẩm chú giải, những *dimmi* (tên gọi của các nhóm thiểu số được bảo vệ) sẽ

cố tình bị hạ nhục khi đóng thuế. Dù được biện minh bởi lý lẽ rằng dân *dimmi* được miễn nghĩa vụ quân sự và miễn trả *zakat* (thuế tôn giáo), *jizya* cũng là một ví dụ về tư tưởng Hồi giáo ưu việt. Đây không phải là sự khoan dung tôn giáo theo những giá trị của chủ nghĩa tự do hậu Khai sáng. Nhưng nó thiếu luận điểm cần thiết để chứng minh rằng Hồi giáo "dùng gươm bắt người ta theo đạo". Đúng là những tín đồ đa thần giáo được cho thời gian suy nghĩ, và chắc chắn rằng ở những vùng của châu Phi và châu Á ngày nay, những người theo các tập tục tín ngưỡng vật linh đã chuyển sang Hồi giáo do bị ép buộc. Nhưng theo tiêu chuẩn của châu Âu Trung cổ, học thuyết *jihad* còn nhân văn hơn nhiều so với những sắc lệnh của giáo hoàng nhằm triệt tận gốc người ngoại đạo. Những người thuộc Dân tộc của Thánh thư chấp nhận quy tắc Hồi giáo sẽ được phép tự do thực hành tôn giáo của họ, và vì Hồi giáo định nghĩa tôn giáo trong những thuật ngữ có tính chất "*orthopraxist*" chung chung - nghĩa là nhấn mạnh quy tắc ứng xử hơn là vấn đề niềm tin - nên trong thực tế, điều này có nghĩa là các nhóm thiểu số tôn giáo có được một hình thức tự trị giới hạn. Ghi chép Hồi giáo về sự dung thứ tôn giáo ở những thời kỳ tiền hiện đại là rất có thiện chí so với giáo hội Cơ Đốc giáo Trung cổ.

Tuy nhiên, học thuyết cổ điển được diễn giải về mặt chính trị quả thật ngụ ý rằng Hồi giáo cuối cùng sẽ chứng minh là tôn giáo chiến thắng. Theo logic của thánh chiến, thế giới được phân chia thành hai khu vực thù địch: khu vực Hồi giáo (*dar al-islam*) và khu vực chiến tranh (*dar al-harb*). Kẻ thù sẽ cải đạo giống như người đa thần giáo, hoặc sẽ đầu hàng như người Cơ Đốc giáo và Do Thái giáo. Những người chết "trên con đường của Thượng đế" lập tức được đưa tới thiên đường mà không chờ đến ngày phục sinh hay phán xét. Họ được chôn cất nơi họ ngã xuống, thân xác họ được miễn nghi lễ tẩy rửa trong một nhà thờ Hồi giáo. Những người tử vì đạo vốn đã trong sạch rồi.

Giống như người Cơ Đốc giáo bị buộc hoãn lại vô thời hạn sự xuất hiện lần thứ hai của Chúa Jesus, chiến thắng của Hồi giáo trên toàn cầu cũng bị trì hoãn. Đà chinh phục bên ngoài đã bị cản trở trước thành phố Constantinople, tại Pointers, và ở Ấn Độ. Trật tự thế giới do thiêng liêng định đoạt đã gặp phải những thực tế không khoan nhượng, chẳng hạn chướng ngại địa lý, hoặc những nhà nước Ấn Độ giáo và Cơ Đốc giáo mạnh trở lại. Lãnh thổ từng là của người Hồi giáo trước đây như Sicily và Tây Ban Nha trở lại với tình trạng không tin đạo. Chẳng mấy chốc, khái niệm *dar al-islam* (khu vực Hồi giáo) đã bị điều

chỉnh. Vì luật thiêng liêng liên quan đến cộng đồng hơn là lãnh thổ, nên trong cách ứng dụng của thuật ngữ này, các học giả không thống nhất về số lượng người Hồi giáo phải có để khiến một lãnh thổ là *dar al-islam*. Người Hồi giáo có cần kiểm soát chính trị không, hay việc tuyên xưng thông điệp của Hồi giáo và thực hiện những bổn phận tôn giáo chẳng qua là quyền của họ? Giống như nhiều câu hỏi khác của luật, không có câu trả lời cuối cùng. Các nhà luật học không đồng thuận về việc một lãnh thổ cụ thể là *dar al-islam* hay *dal-al-harb*, hay một trạng thái đình chiến, được ám chỉ bởi những phân loại trung gian như *dar al-sulh* (khu vực ngừng chiến).

Đại thánh chiến

Theo một *hadith* nổi tiếng, Nhà tiên tri phân biệt giữa "tiểu" *jihad* hay cuộc chiến chống lại những người đa thần giáo, và "đại" *jihad* chống lại cái xấu. Ở ý nghĩa rộng nhất, cái thứ hai là cuộc đấu tranh mà người Hồi giáo đức hạnh dấn thân cả đời. Bất kể *élan* (sự sốt sắng) của những cuộc chinh phục đầu tiên, xét về mặt lịch sử, chính "đại thánh chiến"mới duy trì sự mở rộng của Hồi giáo ở nhiều vùng trên thế giới. Sự phân chia thành tốt và xấu, *dar al-islam* và*dal al-harb* được căn cứ trên sự tuân thủ luật hơn là

những khái niệm lãnh thổ. *Dar al-islam* là nơi luật thịnh hành. Trong những thời kỳ tiền thực dân, trước khi sức mạnh quân sự phương Tây đi vào nhận thức của người Hồi giáo, luật ấy tương xứng với nền văn minh. Nền văn hoá phát triển cao của Cairo và Baghdad thông qua những lộ trình giao thương đã mở rộng tới miền nam châu Phi, miền bắc Ấn Độ và đông nam châu Á.

Tiến trình mở rộng có tính hữu cơ và tự định hướng, vì không có giáo hội hay thể chế tôn giáo bao trùm, nên không có một nỗ lực truyền đạo chung được định hướng từ trung ương. Tuy



Hình 10. Thánh đường Hồi giáo ở Niono, Mali. Các kiểu thiết kế nhà thờ Hồi giáo đã nở rộ khi Hồi giáo lan sang nhiều vùng văn hoá khác nhau, hấp thu ngôn ngữ bản xứ và tạo cơ hội cho những thành tựu nghệ thuật tập thể ở cấp độ cao nhất.

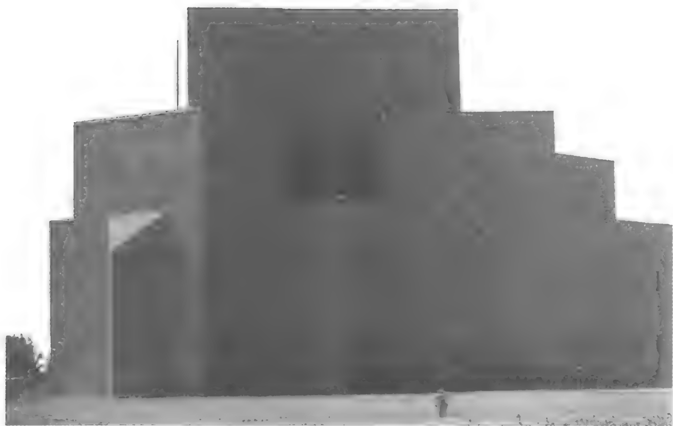
nhiên, việc những người Hồi giáo sống một cuộc sống có học thức, trật tự và điềm đạm cũng có tác dụng làm gương. Các chuyến du hành của Ibn Battuta là chứng thực cho sự đa dạng phong phú của một thế giới gắn kết với nhau bởi một đức tin chung vào Thượng đế và Nhà tiên tri của Ngài, bởi một thánh thư chung, và ở mức độ thấp hơn, bởi những tập quán chung cũng như uy tín của nền văn hoá cao của nó. Khi nhà lữ hành nổi tiếng từ Tangier đến quần đảo Maldive, ông tự động được mọi người trông đợi giữ vị trí *qadi* (quan toà) vì kiến thức luật của ông.

Tariqa của dòng Sufi

Tiến trình mở rộng hữu cơ theo kiểu y hệt, dọc theo những lộ trình giao thương hoặc giữa những người chăn nuôi gia súc bán định cư, đã được duy trì bởi những *tariqa* của Sufi, "giáo đoàn thần bí" của Hồi giáo. Như chúng ta thấy ở Chương 3, các thành tựu giả Sufi thực hiện những hành trì khổ hạnh và thần bí với mục đích giải phóng tâm linh khỏi những dính mắc trần tục, để cuối cùng đạt trạng thái hợp nhất hay "ở bên" Thượng đế. Những động cơ tôn giáo như vậy có ở nhiều nơi, từ Ấn Độ tới Tây Á và Bắc Phi. Trong Cơ Đốc giáo, chúng biểu hiện ở những người ngoan đạo cá nhân cũng như ở vô số truyền thống tu viện.

Trong Hồi giáo, những hành trì thần bí đi theo cùng logic phát triển như thánh kinh truyền miệng. Chúng ta đã thấy mỗi *hadith* có một dòng truyền đạt (*isnad*) khởi đầu từ Nhà tiên tri; tương tự, những pháp môn hay nguyên lý Sufi khác nhau (tiếng Ả-rập, *tariqa*, nghĩa đen là "con đường") đều có một chuỗi (*silsila*) những nhân vật uy tín bắt nguồn từ Nhà tiên tri, những Bạn đồng hành đầu tiên của ngài, và những nhà sáng lập nhiều giáo đoàn khác nhau với tên gọi đặt theo tên của họ. Từ giữa thế kỷ 12 đến thời hiện đại, các hội ái hữu Sufi đã nở rộ khắp thế giới Hồi giáo, từ những vùng nông thôn xa xôi hẻo lánh đến những công trình xây dựng đông người của thành phố. Sẽ là sai nếu xem người Sufi như những người "rút lui" khỏi thế gian. Đúng là một số hội ái hữu Sufi chìm đắm vào những tập tục nghi lễ mà *'ulama* nhìn nhận với sự thù địch, đa số vẫn khẳng định rằng thực tại bên trong của Hồi giáo (*haqiqa*) chỉ có thể được tiếp cận thông qua tuân thủ Sharia, luật công khai hay bên ngoài. Dưới sự che chở của những *tariqa* khác nhau, các hội ái hữu đã hình thành những tổ chức được gắn kết bởi ràng buộc trung thành cá nhân với nhà lãnh đạo. Những rèn luyện tâm linh thông thường của giáo đoàn, năng lực thông công với Thượng đế của nhà lãnh đạo và bổn phận trung thành với nhà lãnh đạo:

tất cả những điều này khiến các *tariqa* trở thành những nguồn gốc quyền lực xã hội và chính trị quan trọng - đặc biệt ở những vùng ngoại vi như thảo nguyên Trung Á, vùng Sahel, những vùng nhiệt đới châu Phi. Thậm chí ở những trung tâm của đế chế, các giáo đoàn Sufi đôi khi cũng bị xem như một mối đe doạ, ví dụ bởi Mahmud II, sultan của đế chế Ottoman, người đã trấn áp giáo đoàn Bektashi năm 1826.



Hình 11. Thánh đường của Hội Hồi giáo Mỹ gần Indianapolis, Inidana. Có thể có tới tám triệu người Hồi giáo ở Mỹ. Nếu con số tiếp tục tăng ở tốc độ hiện nay, Hồi giáo chẳng mấy chốc sẽ thay thế Do Thái giáo thành tôn giáo phi Cơ Đốc lớn nhất ở Mỹ.

Người lữ khách

Muhammad ibn 'Abdulla ibn Battuta (1304-1377) đã du hành một phần tư thế kỷ sau khi hành hương tới Makka, thăm Anatolia, Constantinople, Persia, Crimea, Ấn Độ và Trung Quốc. Ở quần đảo Maldive, ông lưỡng lự chấp nhận vị trí quan toà hay *Qadi*. Đoạn dưới đây trích từ câu chuyện của ông:

"Người dân của quần đảo Maldive là những người ngay thẳng và mộ đạo, vững chắc trong niềm tin và chân thật trong suy nghĩ; cơ thể của họ yếu ớt, họ không quen với chiến đấu, và áo giáp của họ là sự cầu nguyện. Có lần, khi tôi ra lệnh chặt tay một tên trộm, một số người trong phòng đã ngất xỉu. Cướp biển Ấn Độ không tấn công hay quấy nhiễu họ, bởi chúng đã học được từ kinh nghiệm rằng bất kỳ ai chiếm đoạt thứ gì từ họ cũng sớm gặp vận đen. Ở mỗi đảo của họ đều có những thánh đường đẹp đẽ, và hầu hết nhà cửa làm bằng gỗ... Đàn bà con gái không che tay, ngay nữ hoàng của họ cũng không làm vậy, và họ chải tóc, túm nó sang một bên. Đa số chỉ mặc một cái tạp dề từ eo xuống đất, phần còn lại của cơ thể không che. Khi ở đó giúp với vai trò quan toà, tôi đã cố gắng chấm dứt tập tục này và ra lệnh cho họ mặc quần áo nhưng không thành công. Không phụ nữ nào đi kiện được phép gặp tôi nếu cơ thể không che, nhưng ngoài điều đó ra tôi không thể tác động chuyện gì khác."

Từ *Những cuộc du hành của Ibn Battuta ở châu Á và châu Phi: 1325-1354*, H. A. R. Gibb dịch (New York, 1929), trang 241 và các trang tiếp theo



Hình 12. Những người Sufi nhảy múa, trích từ một cuốn sách Thổ Nhĩ Kỳ thế kỷ 17. Các "thầy tu đạo Hồi xoay tròn" hy vọng đạt tới một trạng thái xuất thần hay nhận thức tâm linh cao hơn bằng cách nhảy múa theo nhạc như một nghi lễ.

Jihad và sự phản kháng

Cuộc chiến chống lại cái xấu hay "đại *jihad*" có thể mang một hình thức thuần tuý đạo đức chủ nghĩa; nhưng vào những thời điểm khủng hoảng lịch sử ngày càng đau thương, "tiểu *jihad*" sẽ giữ vai trò chính. Hai *jihad* hoán đổi được cho nhau. Những phong trào phản kháng mạnh mẽ nhất với sự cai trị của châu

Âu trong thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 được lãnh đạo hoặc truyền cảm hứng bởi những người đổi mới (*mujaddid*). Đa số họ là thành viên của các giáo đoàn Sufi, đã nỗ lực noi gương Nhà tiên tri bằng cách làm trong sạch tôn giáo của thời họ và phát động chiến tranh chống lại sự suy đồi và sự không tin đạo. Những phong trào trên bao gồm cuộc nổi loạn do Hoàng thân Dipanegara lãnh đạo ở Java (1825-1830); *jihad* do Sayyid Ahmad Barelwi hướng dẫn cho bộ lạc Yusufzai thuộc dân tộc Pathan về Mặt trận Tây bắc Ấn Độ năm 1831; cuộc vận động của nhà lãnh đạo Shamil người Chechen theo dòng Naqshabandi chống lại người Nga ở Caucasus (1834-1859); và *jihad* của 'Abd al-Qadir chống lại người Pháp ở Algeria (1839-1847). Không phải tất cả những phong trào này đều chống lại người châu Âu: vị Mahdi (cứu tinh tự xưng) Muhammad ibn 'Abdullah ở Sudan ban đầu đã vận động chống lại những tham vọng đế quốc của người Ai Cập hoặc người "Thổ" mà ông tin là đã bỏ mặc Hồi giáo cho người ngoại quốc; phong trào "Tân giáo phái" ở Trung Quốc, được lãnh đạo bởi một tộc trưởng dòng Naqshbandi khác là Mã Minh Tân, đã đứng đằng sau một cuộc nổi dậy lớn chống lại những chính sách của các hoàng đế Mãn Châu trong thế kỷ 19.

Những người ủng hộ cải cách và những người ủng hộ hiện đại hoá

Một khi thấy rõ rằng vũ khí của người Hồi giáo không thể sánh được với kỹ thuật quân sự đáng sợ của người phương Tây hay những chính phủ Hồi giáo danh nghĩa do họ ủng hộ, phong trào khôi phục Hồi giáo đã thực hiện một bước ngoặt triệt để về trí tuệ. Với những giai cấp tinh hoa từng tiếp xúc trực tiếp với sự hiện diện của phương Tây, thất bại của Hồi giáo được xem là nằm ở giáo dục và văn hoá cũng nhiều như thất bại quân sự. Việc trở lại những hình thức Hồi giáo ban sơ sẽ không đủ đảm bảo sự tồn vong của Hồi giáo như một nền văn minh và cách sống. Những nhà đổi mới sâu sắc hơn có thể được phân chia một cách rất khái quát thành những người ủng hộ cải cách và những người ủng hộ hiện đại hoá. Các nhà cải cách thường xuất thân từ địa vị *'ulama* và quan tâm nhiều hơn đến sự phục hồi tôn giáo từ bên trong truyền thống. Một trong những trung tâm cải cách có ảnh hưởng nhất của họ là trường Deoband ở miền bắc Ấn Độ, được thành lập năm 1867. Những người Deobandi không chỉ công kích giáo phái của "thánh" hay "bạn" (của Thượng đế), vốn lan tràn ở Ấn Độ với nhiều trùng lặp giữa kiểu thờ cúng Hồi giáo và Ấn Độ giáo. Họ còn có một lập trường hiện đại khi

nhấn mạnh trách nhiệm cá nhân trong việc tuân thủ luật Sharia. Họ sử dụng toàn bộ những kỹ thuật truyền thông hiện đại, như in ấn, dịch vụ bưu điện và mạng lưới đường sắt đang mở rộng. Deoband đã đóng góp đáng kể cho sự xuất hiện của những người Hồi giáo Ấn Độ như một cộng đồng tự giác. Nhưng khác với những người ủng hộ hiện đại hoá, những người theo phái Deoband liên quan ít nhất có thể đến người Anh hay chính phủ của họ. Một *'alim* hàng đầu của phái Deoband là Mawlana Ashraf 'Ali Thanawi đã viết: "Thích hoặc trân trọng những tập quán của kẻ không tin đạo là một trọng tội." Ở những vùng nông thôn khó vươn tới hơn, công việc của họ cuối cùng đã được hỗ trợ bởi phong trào Tablighi Jama'at, do một người tốt nghiệp Deoband là Maulana Muhammad Ilyas (1885-1944) phát động.

Chủ nghĩa hiện đại là học thuyết của tầng lớp tinh hoa chính trị và giới trí thức, những người từng tiếp xúc nhiều nhất với văn hoá phương Tây. Họ thừa nhận rằng để giành lại quyền lực chính trị, người Hồi giáo sẽ phải áp dụng kỹ thuật quân sự phương Tây, hiện đại hoá nền kinh tế và quản lý của họ, đưa ra những hình thức giáo dục hiện đại. Trên mặt trận tôn giáo, họ lập luận ủng hộ một cách chú giải cổ thư mới hoặc tái diễn giải đức tin dưới ánh sáng của những điều kiện hiện đại. Sự say mê của những người ủng hộ đổi mới

thường dẫn đến việc tiếp thu cách ăn mặc và lối sống phương Tây, nên cuối cùng họ đã tách rời khỏi những tầng lớp có tư tưởng thủ cựu. Những nhà nữ quyền gỡ bỏ mạng che mặt và những lãnh đạo của các phong trào dân tộc chủ nghĩa thường xuất thân từ chính giới ủng hộ hiện đại này.

Không có đường biên rạch ròi nào phân chia hai khuynh hướng, và chúng có lúc hợp nhất, có lúc phân đôi tuỳ theo hoàn cảnh. Lãnh đạo của cả hai chiều hướng như Sir Sayyid Ahmad Khan, sáng lập Trường Anglo-Oriental (sau này là Đại học) ở Aligarh, Ấn Độ, và những nhà cải cách như Muhammad 'Abduh (mất năm 1906), sáng lập phong trào Salafiya ở Ai Cập, có khuynh hướng cư ngụ ở những trung tâm văn hoá của thế giới Hồi giáo nơi có tiếp xúc nhiều nhất với ảnh hưởng của phương Tây. Nói như Lord Cromer (nhà cai trị thực tế của Ai Cập từ 1883 đến 1907), nhà bảo trợ của 'Abduh, vấn đề của họ không phải là Hồi giáo không thể cải cách, mà đúng hơn, không có hệ thống tầng bậc thể chế nào giống như của giáo hội Cơ Đốc để những cải cách thần học và pháp lý có thể được triển khai. Những *'ulama* có tư tưởng cải cách như 'Abduh hay đệ tử bảo thủ hơn của ông, Rashid Rida, đã không có thẩm quyền đặc biệt nào để áp đặt những quan điểm của họ, và nhiều đồng sự trong số *'ulama* vẫn là những người nệ cổ không thay đổi được đến bây giờ.

Sayyid Ahmed Khan

Nhà tư tưởng theo chủ nghĩa hiện đại có ảnh hưởng nhất từng xuất hiện ở Ấn Độ thế kỷ 19 là Sir Sayyid Ahmed Khan (1817-1898), sáng lập Muhammadan Anglo-Oriental College tại Aligarh, nơi dạy nghệ thuật và khoa học hiện đại bằng tiếng Anh bên cạnh những môn học Hồi giáo truyền thống. Từng là một nhân viên của Công ty Đông Ấn, mục đích của ông là tạo ra một tầng lớp tinh hoa người Hồi giáo có giáo dục, có thể cạnh tranh với người Ấn Độ giáo cho những vị trí của chính quyền Ấn Độ. Sự tồn tại nằm ở chỗ hiện đại hoá tư tưởng và thể chế Hồi giáo. Bằng cách vận dụng *ijtihad* trên một nghiên cứu về cách diễn đạt Ả-rập của kinh Quran, Sayyid Ahmed Khan đã đưa ra một phân biệt nền tảng giữa những chi tiết của mặc khải (*furu'*), được ông cho là nói tới những hoàn cảnh lịch sử cụ thể, và những nguyên lý tổng quát (*usul*) làm cơ sở cho chúng. Về mặt nguyên tắc, ông tin rằng luật của Thượng đế như được mặc khải thông qua Sharia là đồng nhất với những luật của tự nhiên, bởi lẽ Nguyên nhân Tối hậu hoặc Thượng đế tạo tác xét cho cùng đã quyết định mối quan hệ nhân quả chi phối mọi thứ vật chất và phi vật chất.

Tái diễn giải thần học

Đoạn dưới đây trích ra từ một tài liệu gọi là Mười lăm nguyên lý, do Sir Sayyid trình cho các *'Ulama* của Saharanpur năm 1873 hoặc 1874:

- Bất cứ khi nào chúng ta thấy có những đoạn của

Quran Vinh quang có vẻ mâu thuẫn với sự thật hoặc thực tế, có hai giải thích cho điều có vẻ như mâu thuẫn ấy: hoặc chúng ta đã sai lầm khi tìm hiểu ý nghĩa của những đoạn này, hoặc chúng ta nhầm lẫn trong hiểu biết về sự thật và thực tại. Không từ nào của bất cứ người tuân theo truyền thống hay người chú giải nào có thể được xem là chân thực nếu trái ngược với lời của kinh Quran.

- Trong các vấn đề tôn giáo, chúng ta chắc chắn phải tuân thủ *sunna* của Nhà tiên tri và Hồi giáo; trong những vấn đề thế tục chúng ta được phép làm vậy [nhưng không có tính bắt buộc]. Bằng từ *sunna,* tôi muốn nói tới những giáo huấn của tôn giáo, chỉ có vậy.
- Về những giáo huấn được mặc khải rõ ràng trong các vấn đề tôn giáo (*din*), tính chất bắt buộc của những lời dạy ấy là chắc chắn. Nhưng những câu hỏi còn lại, được để ngỏ cho sự vận dụng phán quyết cá nhân (*ijtihad* và những lập luận loại suy, *qiya*), thì đều có tính phỏng đoán.
- Mọi giáo huấn của Hồi giáo là phù hợp với tự nhiên. Nếu không phải vậy chẳng khác nào bắt người mù chịu tội vì không thấy và người sáng mắt chịu tội vì thấy.
- Những hành động đã được yêu cầu thì tự chúng là tốt, những hành động đã bị cấm thì tự chúng là xấu. Nhà tiên tri chỉ nói cho chúng ta về tính chất tốt hoặc xấu của chúng, giống như một thầy thuốc nói về cái hại và lợi của những loại thuốc [khác nhau].

Từ Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: Một sự tái diễn giải thần học Hồi giáo* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978)

Sự chấm dứt của vương triều caliph

Ngày 11 tháng 11 năm 1914, sultan của Ottoman cũng đồng thời là caliph Mehmet V đã tuyên bố một *jihad* hay thánh chiến chống lại Nga, Pháp và Anh, và loan báo rằng trách nhiệm của tất cả người Hồi giáo già hay trẻ, đi bộ hay đi ngựa, là ủng hộ cuộc đấu tranh bằng hàng hoá tiền bạc của mình. Lời tuyên bố có hình thức một án lệnh (*fatwa*), được tán thành bởi những lãnh đạo tôn giáo ở khắp các lãnh thổ tự trị của sultan. Nhưng ngoài phạm vi đế chế Ottoman, tác động của nó là tối thiểu. Ở vùng Trung Á thuộc Nga, Bắc Phi thuộc Pháp và Ấn Độ thuộc Anh, chính quyền thực dân nhìn chung đã không khó tìm được những *'ulama* công khai ủng hộ Liên minh. Điều gây bực bội nhất cho sultan kiêm caliph là vị bá chủ của ông ta, Sharif Hussein của Makka, Người giám hộ thánh địa, lại từ chối ủng hộ *jihad* một cách công khai. Ông ta vốn đã được người Anh tiếp cận với ý định phát động một cuộc nổi dậy của người Ả-rập chống lại người Thổ Nhĩ Kỳ. Cuộc nổi dậy cuối cùng đã thành công, khiến con trai của Sharif là Faisal và 'Abdullah được trao ngai vàng ở Iraq và Jordan dưới sự bảo vệ của người Anh. Những người Ả-rập của Syria, Mesopotamia, Palestine và Hejaz thích sự tự do hơn sự cai trị của "Hồi giáo", dù với nhiều người, sự tự do ấy

cũng kéo theo nguy cơ (sớm thành hiện thực) về một sự đô hộ thực dân mới của "kẻ ngoại đạo". Khi đó cũng như bây giờ, tính thống nhất xuyên suốt Hồi giáo đã chứng tỏ là một ảo tưởng.

Sự sụp đổ của quân đội Ottoman năm 1917-1918 đã đưa ra một thông điệp rất mạnh mẽ và hiệu quả. Một nhà nước Thổ Nhĩ Kỳ tái phục hồi dưới sự lãnh đạo của Mustafa Kemal đã thực hiện bước đi rốt ráo là bãi bỏ chế độ caliph vào năm 1924, đưa khủng hoảng di sản Hồi giáo lên đỉnh điểm. Quyết định này tuy được sự tán thành của Quốc hội Thổ Nhĩ Kỳ và nhìn chung được sự ủng hộ của các quốc gia Ả-rập mới giải phóng khỏi quyền lực Ottoman, nhưng trước động thái này cũng đã có sự kích động quần chúng do những người Hồi giáo Ấn Độ biểu tình chống lại sự chia cắt đế chế Ottoman và sự gỡ bỏ liên kết cuối cùng giữa một nhà nước Hồi giáo đang tồn tại và chính thể thiêng liêng do Nhà tiên tri Muhammad sáng lập.

Tìm kiếm một nhà nước Hồi giáo

Phong trào Khilafat (tên thường gọi của nó) đã bi kịch hoá mâu thuẫn nền tảng giữa những khát vọng của thế giới Hồi giáo và những khát vọng của chủ nghĩa dân tộc. Ở Ấn Độ, nó đại diện cho một bước ngoặt trong phong trào phản thực dân, khi người Hồi giáo trước đây bị cám dỗ bởi

Chính sách phương Đông ưu ái lợi ích Ottoman của Anh, đã sát cánh với những người theo chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ giáo để chống lại Raj (chế độ cai trị của Anh tại Ấn Độ). Liên minh ấy chẳng tồn tại được lâu, nhưng động năng do phong trào Khalifat tạo ra cuối cùng đã dẫn tới một vận mệnh chính trị riêng biệt cho người Hồi giáo Ấn Độ, đó là nhà nước Pakistan.

Tuy nhiên, phong trào không gây ra phản ứng nào ở thế giới Ả-rập hay Thổ Nhĩ Kỳ, nơi vương triều caliph được liên hệ với một hệ thống chính trị tai tiếng. Với những người theo chủ nghĩa dân tộc Ả-rập, vương triều caliph đã gắn liền với đế chế Ottoman bị căm ghét. Vị quan toà và *'alim* người Ai Cập, 'Ali 'Abd al-Raziq, trong một tiểu luận gây tranh cãi công bố năm 1925, đã cho rằng thể chế ấy không có cơ sở thật sự nào trong Hồi giáo. Việc Nhà tiên tri kết hợp vai trò tâm linh và chính trị chẳng qua là tình cờ; vương triều caliph sau này đã không đại diện cho một đồng thuận chân thực của người Hồi giáo vì nó dựa vào vũ lực. Nhân vật bảo thủ hơn, Rashid Rida, dù từng là một người ủng hộ vương triều caliph của đế chế Ottoman, cũng chấp nhận sự tan rã của nó như triệu chứng cho sự thoái trào của Hồi giáo, và dù không phải là người ủng hộ chủ nghĩa thế tục, ông nhìn thấy ở quyết định của Quốc hội Thổ Nhĩ Kỳ một diễn đạt chân thật của nguyên tắc hội ý

(*shura*) trong Hồi giáo. Theo Rida, caliph lý tưởng là một người độc lập diễn giải Luật (*mujtahid*), làm việc hoà hợp với các *'ulama*. Khi thiếu một ứng cử viên phù hợp và thiếu những *'ulama* có kiến thức khoa học hiện đại, giải pháp thay thế tốt nhất là một nhà nước Hồi giáo được điều hành bởi một tầng lớp tinh hoa sáng suốt, có sự tham khảo với mọi người, có khả năng diễn giải luật Sharia và làm luật khi cần thiết.

Tổ chức Anh em Hồi giáo

Nhiều tư tưởng của Rida được tiếp nhận bởi phong trào cải cách có ảnh hưởng nhất của dòng Sunni: tổ chức Anh em Hồi giáo (Muslim Brotherhood), được thành lập năm 1928 bởi Hasan al-Banna, một giáo viên Ai Cập. Mục đích ban đầu của tổ chức này vừa mang tính đạo đức vừa mang tính chính trị: nó tìm cách cải cách xã hội thông qua khuyến khích sự tuân thủ Hồi giáo và chống lại những ảnh hưởng văn hoá của phương Tây thay vì nỗ lực giành quyền lãnh đạo nhà nước bằng hành động chính trị trực tiếp. Tuy nhiên, trong cuộc khủng hoảng tăng lên liên quan đến Palestine trong và sau Thế chiến II, tổ chức này trở nên ngày càng cấp tiến. Năm 1948, Thủ tướng Nuqrashi Pasha bị một thành viên Anh em Hồi giáo ám sát, và Hasan al-Banna trả

giá bằng mạng sống của mình trong một cuộc sát hại trả đũa của lực lượng an ninh vào năm sau.

Anh em Hồi giáo đã đóng vai trò dẫn đầu trong những nhiễu loạn dẫn tới sự lật đổ nền quân chủ năm 1952, nhưng sau cuộc cách mạng, nó sa vào mâu thuẫn với chính phủ theo chủ nghĩa dân tộc của Gamal 'Abdul Nasser. Năm 1954, sau một nỗ lực sát hại Nasser, tổ chức Anh em Hồi giáo lại một lần nữa bị trấn áp, những thành viên của nó bị bắt giam, lưu đày, hoặc thậm chí bị thủ tiêu. Chính trong thời kỳ này, Anh em Hồi giáo đã trở nên quốc tế hoá, với những phong trào liên kết nổi lên ở Jordan, Syria, Sudan, Pakistan, Indonesia, và Malaysia. Ở Arab Saudi, dưới sự lãnh đạo vững mạnh của *amir* (sau là vua) Faisal ibn 'Abdul-'Aziz, Anh em Hồi giáo đã tìm được nơi nương tựa, sự hỗ trợ chính trị và tài chính, với những nguồn quỹ cho các vị trí bí mật hoặc được trả lương ở Ai Cập cho những trí thức lưu vong.

Tình trạng man rợ (*jahiliya*) mới

Một thành viên cấp tiến của tổ chức Anh em Hồi giáo, Sayyid Qutb, bị xử tử năm 1966 vì cáo buộc âm mưu lật đổ chính phủ Ai Cập, đã trở thành nhà lý luận Hồi giáo có ảnh hưởng nhất trong thế giới Hồi giáo dòng Sunni. Nhưng một số tư tưởng chủ chốt của Qutb có thể được quy

trực tiếp cho học giả và nhà báo Ấn Độ, Abul Ala Maududi, với những công trình đã được phổ biến trong các bản dịch tiếng Ả-rập trong những năm 1950. Một trong những học thuyết cụ thể của Maududi sau này đã tác động lớn đến những phong trào chính trị Hồi giáo. Đó là tư tưởng cho rằng cuộc đấu tranh cho Hồi giáo không phải nhằm phục hồi một quá khứ lý tưởng, mà vì một nguyên lý sống còn cho hiện tại: thời kỳ phó nhiếp chính của con người dưới quyền tối cao của Thượng đế. Do vậy, thánh chiến không chỉ là một cuộc chiến tự vệ để bảo vệ lãnh thổ Hồi giáo, hay *dar al-islam*. Nó có thể được phát động chống lại những nhà nước ngăn cản sự thuyết giảng của Hồi giáo đích thực, bởi lẽ tình trạng man rợ (*jahiliya*, tình trạng vô minh trước khi có Hồi giáo) là thứ đang có ngay ở đây và bây giờ.

Qutb ủng hộ việc tạo ra một tầng lớp tinh hoa mới giữa giới trẻ Hồi giáo, những người sẽ chiến đấu trong thời đại *jahiliya* mới như Nhà tiên tri đã chiến đấu thời xưa. Giống như Nhà tiên tri và những Bạn đồng hành của ngài, tầng lớp tinh hoa này phải chọn khi nào rút khỏi *jahiliya*, khi nào tìm cách tiếp xúc với nó. Những tư tưởng của ông đặt ra chương trình nghị sự cho những người Hồi giáo cấp tiến ở khắp thế giới Hồi giáo dòng Sunni. Những nhóm chịu ảnh hưởng của chúng gồm Shukri Mustafa, trước là một nhà hoạt động

của tổ chức Anh em Hồi giáo và lãnh đạo một nhóm được gọi là Takfir wa Hijra ("rút phép thông công và di cư"), những người đã noi theo Người ly khai (Kharijis) thời kỳ đầu trong việc gọi những kẻ phạm trọng tội (trong trường hợp này là chính phủ) là *kafir* (kẻ không tin đạo); Khalid Islambuli và 'Abd al-Salam Farraj, người bị xử tử vì sát hại Tổng thống Anwar Sadat vào tháng 10/1981; và Hizb al-Tahrir (Đảng Giải phóng), được sáng lập năm 1952 bởi Shaikh Taqi al-Din al-Nabahani 1910-1977), một người tốt nghiệp Đại học Al-Azhar, với những tác phẩm đặt ra các quy định chi tiết cho một vương triều caliph phục hồi.

Tác động của cuộc cách mạng Iran

Những trước tác của Qutb tuy đã có một ảnh hưởng quan trọng lên những người Hồi giáo cấp tiến hay người "Hồi giáo chủ nghĩa" từ Algeria đến Pakistan, nhưng một cú huých lớn cho phong trào lại đến từ Iran, nơi Ayatollah (Thủ lĩnh) Khomeini lên nắm quyền sau sự sụp đổ của chế độ Pahlavi tháng 2 năm 1979. Trong hai thập kỷ cuối của thế kỷ 20, Cách mạng Iran đã là cảm hứng cho những người Hồi giáo cấp tiến hay người "Hồi giáo chủ nghĩa" từ Ma-rốc đến Indonesia. Nhưng bất chấp sức lôi cuốn theo thuyết phổ độ, cuộc cách mạng đã không thể nào lan rộng quá

ranh giới của các cộng đồng dòng Shia, thậm chí ngay trong chúng, năng lực vận động mọi người cũng hạn chế. Trong cuộc chiến tám năm sau sự kiện Iraq xâm lấn Iran năm 1980, những người Iraq dòng Shia chiếm khoảng 50% dân số rõ ràng đã không thể ủng hộ những đồng đạo cuồng tín của họ ở Iran. Cuộc cách mạng tuy có lan đến các cộng đồng dòng Shia ở Lebanon, Arab Saudi, Bahrain, Afghanistan và Pakistan, nhưng nhìn chung đã chứng tỏ không vượt qua được sự phân chia phe phái. Chủ thuyết hoạt động mới của dòng Shia ở những nước này hoặc khuấy động những mâu thuẫn giáo phái, hoặc kích thích các chính phủ dòng Sunni trấn áp thẳng tay, chẳng hạn ở Iraq và Bahrain. Tại Iraq, sau cuộc chiến năm 2003, cộng đồng đa số dòng Shia giờ đây đã tự khẳng định về mặt chính trị dưới một nền dân chủ mong manh, với những hỗn độn do một bộ máy điều hành thiếu năng lực và bị nghi ngờ về sự chính trực gây ra. Một phần công lao trong thành tựu này là của Đại thủ lĩnh Sistani, *marja* hàng đầu của Iraq, người đã ban hành những *fatwa* thúc giục mọi người kể cả phụ nữ đi bầu cử, cho thấy một cam kết rõ rệt với nền dân chủ. Ngược với một số dự đoán, chính phủ dòng Shia của Iraq đã không chịu tác động của Iran.

Bên trong Iran, thành công của cuộc cách mạng đã dựa vào ba yếu tố thường không có ở Hồi

giáo dòng Sunni: sự hoà trộn của tư tưởng Shia và trào lưu của giới trẻ đô thị cấp tiến trong những năm 1970; sự tự chủ của khối tôn giáo dòng Shia - khác với những *'ulama* dòng Sunni ở chỗ được tuỳ ý sử dụng một mức độ quyền lực xã hội đáng kể dưới dạng hội đoàn hay "bất động sản"; những kỳ vọng mạt thế luận của đại chúng dòng Shia xung quanh sự trở lại của Imam Thứ mười hai.

Nhân vật hàng đầu của dòng Shia trong việc giải thích Hồi giáo như một hệ tư tưởng cách mạng là 'Ali Shari'ati (mất năm 1977), một nhà sử học và xã hội học được giáo dục một phần ở Paris. Dù không có đào tạo tôn giáo chính thức, Shari'ati đã vươn tới số lượng lớn người trẻ tuổi từ các giai cấp truyền thống thông qua những bài giảng phổ thông của ông tại Husainiya Irshad, một học viện không chính thức mà ông sáng lập ở Tehran. Những giảng dạy của Shari'ati chứa một sự hoà trộn phong phú các tư tưởng, trong đó suy đoán thần học của những nhà huyền môn như Ibn 'Arabi Mulla Sadra được trộn lẫn với quan điểm của Marx, Sartre, Camus và Fanon (bạn của Shari'ati, cũng là người có những tác phẩm được Shari'ati dịch sang tiếng Farsi). Kết quả là một tổng hợp chiết trung những tư tưởng Hồi giáo và tả khuynh. Thượng đế hầu như được đồng nhất với Dân tộc, qua đó biện minh cho hành động cách mạng nhân danh Hồi giáo. Là một

người thẳng thắn phê bình những thành viên của tầng lớp giáo sĩ ủng hộ sự chuyên chế của Shah, Shari'ati đặt ra một phân biệt giữa dòng Shia chính thức của triều đại Safavid (1501-1722), giúp Shia trở thành quốc giáo ở Iran, và lời cam kết "cách mạng" của những nhân vật dòng Shia nguyên mẫu như các Imam 'Ali, Hussein và Abu Dharr al-Ghifari (một Bạn đồng hành của Nhà tiên tri, thường được ghi công cho các nguyên lý xã hội chủ nghĩa). Những tư tưởng của Shari'ati, được phát tán thông qua photocopy và băng đĩa, đã cung cấp một liên kết sống còn giữa những người tiên phong hăng hái và những thế lực bảo thủ hơn từng lật đổ sự cai trị của Shah.Nhóm bảo thủ được Sayyid Ruhallah Khomeini vận động, người giành được vị trí nổi bật như nhà phê bình hàng đầu về "Cách mạng trắng" của Shah Mohammed Reza Pahlavi hồi đầu những năm 1960. Những cải cách nông nghiệp và xã hội của Shah đã đe doạ lợi ích của khối tôn giáo, đặc biệt khi các bất động sản tạo nên nguồn thu nhập cho nhiều *'ulama* bị sung công hoặc phân chia. Chịu lưu đày đến Najaf ở Iraq, Khomeini đã phát triển lý thuyết của ông về nhà nước: cái gọi là *Vilayet-e Faqih* (chức vụ quản trị của cố vấn pháp lý), qua đó tuyệt giao với truyền thống bằng cách khẳng định rằng nhà nước phải được giao phó trực tiếp cho khối tôn giáo.

Sự chuyên chế của chủ nghĩa vật chất

"Người phương Tây đã làm việc siêng năng để khiến đời sống trọng vật chất với những đặc điểm gây suy đồi và những mầm mống tàn sát của nó lấn át mọi vùng đất Hồi giáo mà bàn tay họ đã vươn tới... Họ đặt ra những mưu đồ gây hấn xã hội một cách khéo léo, dùng đến cả sự nhạy bén chính trị và ưu thế quân sự cho tới khi nào đạt được ham muốn của họ. Họ lừa dối các lãnh đạo Hồi giáo bằng những khoản vay và những giao dịch tài chính, khiến tất cả những điều này trở nên dễ dàng và phi nỗ lực đối với nền kinh tế, làm đất nước ngập tràn tư bản của họ, ngân hàng của họ, công ty của họ, tiếp quản những bộ máy của nền kinh tế nếu họ muốn, độc chiếm những lợi nhuận khổng lồ và của cải vô cùng lớn mà không đếm xỉa tới cư dân. Sau đấy, họ có thể thay đổi những nguyên lý căn bản về nhà nước, công bằng và giáo dục, làm cho hệ thống chính trị, luật pháp và văn hoá thấm đẫm các đặc trưng của họ ngay cả ở những nước Hồi giáo mạnh nhất. Họ đưa đến những vùng ấy rượu, nhà hát, vũ trường, báo chí, tiểu thuyết, những ý tưởng kỳ quặc, những trò chơi ngớ ngẩn, những thứ xấu xa... Thế chưa đủ, họ còn thành lập các trường, viện khoa học và văn hoá ngay trong trung tâm của lãnh địa Hồi giáo, gieo rắc nghi ngờ và tư tưởng ngoại đạo vào tâm hồn giới trẻ Hồi giáo, dạy chúng cách tự hạ mình, gièm pha tôn giáo và quê hương của chúng, khiến chúng vứt bỏ truyền thống và đức tin, xem bất cứ thứ gì của phương Tây cũng như thần thánh với niềm tin rằng chỉ thứ gì có

nguồn gốc phương Tây mới có thể trở thành một hình mẫu để noi theo trong đời. Những ngôi trường này chỉ thu nhận con cái của tầng lớp thượng lưu, trở thành một khu vực dành riêng, chỉ giới hạn ở đối tượng ấy. Con cái của tầng lớp này bao gồm những thành phần cai trị, những người sẽ sớm nắm trong tay mấu chốt của mọi lĩnh vực quan trọng liên quan đến đất nước và dân tộc."

Hasan al-Banna, "Giữa hôm qua và hôm nay", trong *Năm luận văn của Hasan al-Banna: Một tuyển chọn từ Majmu'at Rasail al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*, Charles Wendell dịch (Berkeley: University of California Press, 1979), trang 27-28

Tính hợp pháp của chính phủ ở các quốc gia được trao nền độc lập sau thời kỳ thực dân luôn phải chịu những thử thách về nền tảng Hồi giáo. Những nhà nước mới đã được áp đặt lên những xã hội nơi văn hoá của thể chế công là yếu kém, những ràng buộc họ tộc trội hơn sự trung thành với tổ chức hội đoàn. Ở hầu hết các nước Trung Đông và nhiều nơi khác ngoài các vùng đất trung tâm của người Hồi giáo, những thể chế cai trị đã trở thành nạn nhân cho sự thao túng của các phe phái dựa trên sự trung thành với họ tộc, vùng miền hoặc giáo phái. Ngay cả khi quyền lực rơi vào tay quân đội, tổ chức duy nhất có sự cố kết bên trong, những đạo quân tinh

nhuệ ủng hộ giới lãnh đạo cũng thường được lấy từ một họ tộc, giáo phái hoặc bộ lạc. Trong thời kỳ sau quá trình phi thực dân hoá, những tầng lớp tinh hoa mới đã tự hợp pháp hoá bằng cách rêu rao những mục tiêu dân tộc chủ nghĩa. Việc họ không thể "thực hiện lời hứa" về mặt kinh tế hoặc chính trị (đặc biệt trong trường hợp những nhà nước đương đầu với Israel, hay trường hợp Pakistan, giờ đây đã không thể khôi phục phần lãnh thổ Kashmir tranh chấp với Ấn Độ) đã dẫn tới sự huỷ hoại những nền tảng trong dân chúng của họ và sự trỗi dậy của những phong trào thề "phục hồi" hình thức chính phủ Hồi giáo sau nhiều năm chịu sự cai trị *jahiliya*.

Jahiliya hiện đại

"Một xã hội Hồi giáo đích thực không phải là nơi mọi người gọi nhau là "người Hồi giáo", nơi mà luật Hồi giáo không có địa vị gì, dù cầu nguyện, nhịn ăn và hành hương được thực hành và tuân thủ. Nó cũng không phải một xã hội nơi mà người ta theo cách hiểu riêng của họ về Hồi giáo, ngược với những gì Allah và Nhà tiên tri - cầu cho sự an lành đến với ngài - đã dạy và giải thích, rồi gọi nó là "Hồi giáo tiến bộ" hay tương tự. Xã hội *jahili* xuất hiện trong nhiều dạng khác nhau, tất cả đều coi thường Sự dẫn dắt thiêng liêng...

Làm thế nào khởi xướng một sự phục hưng Hồi giáo? Một đội ngũ tiên phong phải khởi đầu bằng

quyết tâm rồi cứ vậy tiến tới, đi qua đại dương bao la của *jahiliya* bao trùm cả thế gian này. Trong tiến trình ấy, đội ngũ tiên phong tuy phần nào tách rời khỏi *jahiliya*, nhưng cũng nên duy trì tiếp xúc với nó. Người Hồi giáo trong đội ngũ tiên phong phải biết những cột mốc và chỉ báo trên con đường tới mục tiêu, để họ biết điểm khởi đầu cũng như bản chất, trách nhiệm và mục đích tối hậu của hành trình. Không chỉ có thế, họ phải nhận thức về tình trạng của họ *đối lập với* tình trạng *jahiliya* (mông muội) đã khiến cả thế gian lâm nguy. Họ phải biết khi nào hợp tác với người khác, khi nào tránh xa; những đặc điểm và phẩm chất nào họ nên tu dưỡng; *jahiliya* xung quanh họ có những đặc điểm và phẩm chất nào; làm thế nào nói với những con người của *jahiliya* trong ngôn ngữ Hồi giáo; những chủ đề và vấn đề nào cần thảo luận; làm thế nào có được sự dẫn dắt cho tất cả những vấn đề này, và từ đâu... Tôi đã viết *Những cột mốc* cho đội ngũ tiên phong, và tôi xem đây là một thực tại đang chờ được thành hình."

Từ Sayyid Qutb, *Những cột mốc*, Ahmad Zaki Hammad dịch từ *Ma'alim fi al Tariq* (Indianapolis: American Trust Pubications, không có ngày tháng), 9.

Sức hấp dẫn của Hồi giáo

Bên ngoài Iran, những nhân tố góp phần vào cuộc cách mạng Hồi giáo tiếp vẫn tục chống đỡ cho các phong trào Hồi giáo, khiến những hệ tư tưởng của chúng không ngừng phổ biến. Các biến

cố trên quy mô toàn cầu gần đây đã khiến chủ nghĩa Hồi giáo có vẻ là một vũ khí tư tưởng hấp dẫn chống lại những chế độ đã ngày càng trở nên suy đồi, độc đoán và đôi khi chuyên chế. Ngôn từ hoa mỹ về sự giải phóng mà các nhà cai trị sử dụng đã trở nên mất uy tín bởi họ đã không thể xử lý những vấn đề cấu trúc và kinh tế nền tảng, và ngày càng bị xem là chịu sự kiểm soát của các phe phái bộ tộc hoặc bè nhóm chính trị, thờ ơ với nhu cầu của đa số. Ở những nước như Ai Cập và Algeria, thành công xứng đáng của chính phủ trong lĩnh vực giáo dục đã quay sang chống lại họ, khi sinh viên tốt nghiệp thấy cơ hội việc làm bị ngăn trở. Nhà thờ Hồi giáo, ở vai trò các trung tâm chống đối, đã luôn có một địa vị đặc quyền, và nỗ lực của chính phủ nhằm đưa chúng vào sự kiểm soát của nhà nước thường không thành công. Thánh đường không chỉ là nơi thờ phụng. Chúng cung cấp một mạng lưới truyền thông phần nào độc lập khỏi nhà nước. Đồng thời, công nghệ truyền thông mới đưa những giai cấp thất học trước đây tham gia vào tiến trình chính trị theo một cách chưa có tiền lệ, huỷ hoại thẩm quyền của những tầng lớp ưu tú có học, nhất là của *'ulama*. Dale Eikelman, một nhà nhân loại học người Mỹ, đã quy quá trình chính trị hoá Hồi giáo cho giáo dục đại chúng cũng như sự thoái trào của *'ulama*:

Người trẻ không còn xem một thời kỳ học việc dài như điều kiện tiên quyết để hợp thức hoá kiến thức tôn giáo của họ. Càng ngày, những người mang kiến thức tôn giáo càng là những người đưa ra một cam kết Hồi giáo mạnh mẽ, chẳng hạn giới thanh niên đô thị có học vấn. Được giải phóng khỏi những khuôn mẫu kiến thức và học thuật truyền thống vốn thường bị thoả hiệp bởi sự kiểm soát của nhà nước, kiến thức tôn giáo ngày càng được diễn giải theo một phong cách mang tính chính trị trực tiếp.

Đô thị hoá và những tác động của nó

Nhiều nghiên cứu đã cho thấy quá trình di dân từ vùng nông thôn đến thành phố thường dẫn tới sự tăng trưởng mức độ mộ đạo, bởi lẽ việc tuân thủ tôn giáo tự giác và mãnh liệt hơn sẽ bù đắp cho nhịp điệu thư thả của đời sống nông thôn. Những tầng lớp thấp trở thành người đô thị là những người đặc biệt dễ bị ảnh hưởng bởi thông điệp của các nhà dân tuý. Đồng thời, các phong trào Hồi giáo có được sự kính trọng và biết ơn do cung cấp một mạng lưới phúc lợi, có khả năng lấp đầy những khoảng trống do chính sách nhà nước gây ra. Những cắt giảm chi tiêu xã hội, dẫn tới việc nhà nước rút khỏi một số lĩnh vực và bị thay thế bởi các tổ chức phúc lợi hay hội từ

thiện Hồi giáo. Những tổ chức tự nguyện như vậy đã tìm được nguồn tài trợ rộng rãi. Với quá trình đô thị hoá nhanh và việc hình thành những khu nhà ổ chuột, hệ thống cũ đã không còn vận hành được, khi những shaikh (lãnh đạo cộng đồng Hồi giáo), những người đứng đầu địa phương hoặc đảng phái bị chia cắt khỏi thân chủ trước kia của họ. Ngôn từ hùng biện dân tộc chủ nghĩa trước đây cũng đã mất độ tin cậy. "Chính khoảng trống tổ chức và quyền lực này", Sami Zubaida viết,

> Là nơi các nhóm Hồi giáo bước vào để áp đặt thẩm quyền và phương pháp của họ. Tổ chức mà họ đặt ra không phải một tổ chức cho dân chúng tham gia. Các chính khách và giới quân sự vẫn nắm quyền, còn dân thường - được họ cung cấp dịch vụ với một khoản phí khiêm tốn - bị xem là đối tượng cho những cải cách đạo đức, chuyển sang tuân thủ chính thống giáo, và bị lôi kéo ủng hộ chính trị.

Nhưng trong những sự kiện ồn ào ở Tunisia và Ai Cập đầu năm 2011, rõ ràng những người ủng hộ Hồi giáo lại vắng mặt. Trong nhiều khẩu hiệu ở quảng trường Tahrir của Cairo, kêu gọi chấm dứt sự suy đồi, khẩu hiệu "Hồi giáo là giải pháp" chỉ xuất hiện khiêm tốn, khiến một số nhà quan sát cho rằng phong trào đã đi qua

đỉnh điểm của nó, giờ đây là một thế hệ các nhà hoạt động mới, toàn tâm với những mục tiêu dân chủ và thế tục. Thứ mà một số người gọi là "Cuộc cách mạng Facebook" là một làn sóng biểu tình công cộng chưa từng có tiền lệ, được lãnh đạo bởi một thế hệ những người trẻ tuổi hiểu biết về phương tiện truyền thông, có nhận thức hơn về thế giới bên ngoài so với cha mẹ họ. Họ đang đòi hỏi không phải "sự phục hồi của Sharia", mà là sự chấm dứt hệ thống đàn áp, đặc quyền đặc lợi, từng là đặc trưng của những chế độ Ả-rập độc đoán nằm giữa dãy Atlas và vùng Vịnh.

Nhưng từ việc rõ ràng thiếu vắng các nhân vật ủng hộ Hồi giáo trong các biến cố ở Tunisia và Cairo, sẽ là vội vàng khi kết luận rằng những hình thức nhà nước thế tục nhất thiết sẽ thắng thế. Bất kể những thành công của "Cách mạng Facebook", sự lan toả của dân chủ vẫn đối mặt với những thách thức ghê gớm ở thế giới Ả-rập "do sự khan hiếm lâu đời của những tổ chức phi chính phủ tự chủ, đóng vai trò như trung gian giữa cá nhân và nhà nước" - một đặc điểm có thể phần nào được quy cho sự thiếu vắng một khái niệm trong Sharia về pháp nhân, như đã nói trước đây. Thiếu dân chủ cũng không chỉ giới hạn ở những nước Ả-rập. Như thế không phải lập luận rằng Hồi giáo nhất thiết không thân thiện với dân chủ, nhưng rõ ràng một kiểu tín

ngưỡng liên tục nói về sự hợp nhất với Thượng đế và sự trường tồn tối hậu của luật do Ngài ban bố có thể khó kết hợp với dân chủ hơn một tôn giáo với hệ thống đa thần khắc sâu trong văn hoá đại chúng.



Hình 13. Logo của đảng Hizbullah ở Lebanon, "Đảng của Thượng đế", phản ánh sự hoà trộn tôn giáo và "tuyên truyền cổ động" cách mạng thường thấy ở hầu hết các phong trào Hồi giáo.

Chiều hướng quốc tế

Mặc dù các phong trào Hồi giáo thường chịu tác động của hoàn cảnh địa phương, nhân tố quốc tế cũng không nên bị bỏ qua. Những cựu chiến binh của cuộc chiến Afghanistan chính là cốt lõi của những nhóm Hồi giáo có vũ trang và được huấn luyện ở Algeria, Yemen và Ai Cập. Ở cao trào của cuộc chiến Afghanistan, theo báo cáo đã có 10.000 đến 12.000 *mujahidin* (du kích quân Hồi giáo) từ các nước Ả-rập, được cấp kinh phí từ các nhà thờ Hồi giáo và đóng góp cá nhân ở Arab Saudi và các nước vùng Vịnh. Thậm chí, nhiều người trong số họ nghe nói đã được huấn luyện bởi CIA. Những người tham gia thánh chiến cứng rắn, từng mài giũa kỹ năng trong chiến tranh, là những người phù hợp để chiến đấu chống lại phương Tây sau sự lật đổ chế độ Taliban ở Afghanistan năm 2003. Sự tồn tại dai dẳng của lực lượng Taliban đến tận thập kỷ thứ hai của thế kỷ 21 phụ thuộc vào một tập hợp các yếu tố, gồm có việc Taliban kiểm soát buôn bán ma tuý, sự cấp vốn từ những thế lực ủng hộ giàu có ở vùng Vịnh, sự ủng hộ từ các thành phần trong lực lượng quân sự Pakistan, và tinh thần thù địch nói chung với sự xâm chiếm từ bên ngoài...

Ở mọi nơi, những chính sách Hồi giáo hoá dù bị áp đặt "từ bên trên" hay được áp dụng "từ bên dưới", cũng đã dẫn tới những hạn chế về quyền

của phụ nữ và các nhóm thiểu số tôn giáo, bởi lẽ những diễn giải của giới ủng hộ hiện đại phải nhường chỗ cho thái độ ủng hộ truyền thống. Khuynh hướng phát biểu các mục đích chính trị trong ngôn từ Hồi giáo đã tìm được cử tri ở những di dân mới trở thành người đô thị, những người mà hiểu biết thường được định hình ở môi trường làng mạc nông thôn bởi những giáo sĩ hoặc *'ulama* có tiếp xúc tối thiểu với ảnh hưởng của chủ nghĩa hiện đại. Hệ quả là, khuynh hướng hiện đại chủ nghĩa, một thành phần quan trọng trong thuyết giảng của 'Abduh, Qutb, al-Banna và thậm chí Maududi (ở một mức độ thấp hơn) đã dần tàn lụi trước chủ nghĩa truyền thống của những tổ chức quần chúng mới được vận động gần đây. Nhưng điều này không xảy ra khắp mọi nơi. Ở Trung Á, dân chúng nhìn chung bác bỏ giải pháp "Hồi giáo hoá" bất kể sự sống lại của hoạt động Hồi giáo ở giới trẻ và sự phục hồi giáo dục Hồi giáo ở trường phổ thông và đại học. Điều cũng rõ ràng là ở những xã hội mà khả năng biết đọc biết viết là đương nhiên, một sự đồng thuận ủng hộ các hình thức nhà nước Hồi giáo là không có.

Vấn đề hiện đại hoá

Olivier Roy chỉ ra rằng ở những vùng đất trung tâm của người Hồi giáo, hiện đại hoá đã xảy

ra, nhưng nó chưa được hấp thu trong một khuôn khổ khái niệm được thừa nhận và chấp nhận chung. Nó đã xảy ra "thông qua sự rời khỏi vùng nông thôn, di dân, tiêu dùng, thay đổi trong gia đình (tỉ lệ sinh thấp hơn) nhưng cũng thông qua phim ảnh, âm nhạc, quần áo, hay nói cách khác, thông qua sự toàn cầu hoá văn hoá". Sự lẫn lộn mà nó gây ra đã đặc biệt ảnh hưởng đến vị thế của phụ nữ, vốn trước đây là một nửa được bảo vệ và "vô hình" một cách tượng trưng trong xã hội Hồi giáo truyền thống. Giống như ở hầu hết những nơi khác của thế giới, kinh tế toàn cầu đang phá vỡ những cấu trúc gia đình mở rộng ngày trước, dẫn tới một nhu cầu ngày càng tăng là phụ nữ tìm kiếm thu nhập hoặc tăng thu nhập và được thừa nhận vì những nỗ lực của họ. Các suy xét tương tự cũng đúng với vấn đề giáo phái. Ở hoàn cảnh hiện đại, cạnh tranh phe phái hoặc sắc tộc từng cùng tồn tại theo kiểu thô sơ hoặc nghi thức hoá thời tiền hiện đại giờ đây đã mang một chiều hướng bạo lực. Trái ngược rõ rệt với thế hệ trước, các nhà nước hoặc vùng nơi người Hồi giáo chiếm đa số đã cố gắng buộc thi hành sự tuân thủ luật và hệ tư tưởng lên mọi công dân, bất kể nền tảng tôn giáo. Kết quả là xung đột giáo phái tăng lên đáng kể ở những quốc gia có nhiều truyền thống Hồi giáo khác nhau, kể cả Thổ Nhĩ Kỳ, nền dân chủ vận hành đầy đủ duy nhất ở Trung Đông.

Căng thẳng liên tôn giáo và liên cộng đồng đã bùng lên không chỉ ở Ai Cập và Malaysia mà còn ở Sudan, Nigeria, Iran, Afghanistan, Bangladesh, và Indonesia. Những xung đột do chúng gây ra mang nhiều dạng khác nhau, từ những hành động phân biệt đến những hình thức bạo lực, gồm cả sát hại cá nhân và phá huỷ làng mạc, nhà thờ, trường học, bệnh viện, thánh đường Hồi giáo.

Iraq và Pakistan đã chứng kiến những tấn công phe phái đẫm máu, chủ yếu nhắm vào tín đồ dòng Shia, mục tiêu có hệ thống của những người đánh bom tự sát. Ở Bahrain, những biểu tình dân chủ của dòng Shia để phản đối nhiều thập kỷ đè nén dưới chế độ của người Sunni thiểu số đã bị trấn áp tàn nhẫn bởi chính phủ với sự trợ giúp của những thành phần tôn giáo đồng đạo từ bên ngoài. Vài trăm kilomet về phía tây, ở nền cộng hoà Ả-rập của Syria, sự rối loạn do xung đột giáo phái cũng ngày càng có tính chất tàn sát.

Tương lai của chủ nghĩa Hồi giáo

Bất chấp sự vắng mặt khỏi chương trình nghị sự của những người nổi loạn "Facebook", trong tương lai gần, chủ nghĩa Hồi giáo dường như vẫn là một nhân tố chính trị đáng kể ở các vùng đất Hồi giáo. Dù có những lo lắng về một "va chạm giữa các nền văn minh", khó có khả năng nó tạo

nên một thay đổi bên ngoài đáng kể. Các thành phần Hồi giáo mong chờ sự phục hồi của một vương triều caliph tuy sẽ tiếp tục thách thức tính hợp pháp của nhà nước Hồi giáo, nhưng những nhà nước đang tồn tại đã được kết cấu chặt chẽ vào hệ thống quốc tế. Nhà nước theo lãnh thổ dù chưa bao giờ được truyền thống Hồi giáo thừa nhận, nhưng đang chứng minh là có động lực, đặc biệt vì sự ủng hộ mà nó nhận được thông qua hệ thống quốc tế. Trong hoàn cảnh những nhóm Hồi giáo đa số nằm dưới sự quản lý của nhà nước không phải Hồi giáo - chẳng hạn ở Kashmir do Ấn Độ cai quản - xung đột địa phương có thể xảy ra dưới dạng "thánh chiến", đặc biệt khi được nuôi dưỡng bởi những thế lực Hồi giáo quốc tế. Trường hợp ngược lại, một nhà nước của cộng đồng Hồi giáo đa số đối lập với một phong trào ly khai do quyền lực bên ngoài hoặc "Cơ Đốc giáo" ủng hộ có thể tạo thành bối cảnh cho một xung đột mới. Tất cả những xung đột địa phương hoặc vùng như vậy có thể được mô tả một cách hoa mỹ là "thánh chiến" chống lại ngoại đạo thù địch.

Về lâu dài, quá trình toàn cầu hoá văn hoá thông qua cuộc cách mạng trong công nghệ truyền thông chắc chắn sẽ dẫn tới một hình thức thế tục hoá ở các xã hội Hồi giáo, đặc biệt khi sự lựa chọn tôn giáo và văn hoá ngày càng trở nên dễ dàng. Là một cộng đồng tín đồ nhưng không có một chế

độ giáo sĩ chính thức, Hồi giáo có thể lợi thế hơn đối thủ cạnh tranh lâu đời của nó là Cơ Đốc giáo ở chỗ tận dụng được những hệ thống thông tin phi tập trung hoá và không bị sự kiểm soát tầng bậc. Theo Gary Bunt, một nhà bình luận hàng đầu về "Hồi giáo trên không gian số", "một sự hiểu biết có tính đổi mới và một nền kinh tế cho phép chuyển đạo" đang xuất hiện, dựa vào "tri thức hợp tác theo chiều ngang" và "sự tiếp xúc giữa những người ngang hàng", thách thức quyền lực của những mô hình tôn giáo "từ trên xuống dưới" truyền thống, đưa Hồi giáo với vô số khía cạnh và môn phái của nó vào những địa hạt chưa thám hiểm của không gian điện tử. Những người Hồi giáo có học và tiếp cận Internet dù mới là một thiểu số, nhưng tỉ lệ và ảnh hưởng của những tín đồ mà Bunt gọi là "i-Muslim" (người Hồi giáo thời đại internet) chắc chắn sẽ tăng khi công nghệ và những kỹ năng cần thiết để tiếp cận chúng lan rộng theo cấp số nhân ở những thập kỷ sắp tới.

Internet trao tặng một thứ mới mẻ cho thế giới - sự dân chủ hoá lòng mộ đạo. Những nhân vật chủ chốt như Ayatollah Sistani và Yusuf al-Qaradawi tuy có thể trả lời các câu hỏi của tín đồ bằng cách đưa ra những *fatwa* trực tuyến, nhưng chính sự đông đảo của các trang mạng cộng với sự sẵn có của quan điểm thay thế sẽ thách thức quyền lực của họ về lâu dài. Sự sinh sôi nảy nở

những trang web Hồi giáo khiến khó duy trì lời tuyên truyền rằng một phiên bản Hồi giáo nào đó - dòng Sunni hay dòng Shia, phái ủng hộ truyền thống, phái ủng hộ "Salafi" (tự do chủ nghĩa), phái ủng hộ cải cách hay hiện đại hoá - là mạnh hơn phái khác, dù được tài trợ tốt đến đâu. Những vấn đề được xem là cấm kỵ như tình dục đồng giới được tự do bàn luận trên những trang mạng như al-Fatiha và Queer Jihad. Việc loại phụ nữ khỏi vai trò lãnh đạo tôn giáo hay giới hạn họ ở những khu vực thấp kém của nhà thờ Hồi giáo cũng được thảo luận rộng rãi và khai thông.

Tuy nhiên, chính al-Qaedar đã là đối tượng hưởng lợi hàng đầu từ mạng Internet. Bunt cho rằng "không có Internet và những công cụ gắn liền với nó, al-Qaeda đã không thể hoạt động như nó đã làm", bao gồm việc truyền đạt nhiều chương trình, ý định và mục tiêu khác nhau trong khi thu hút những người có tiềm năng tham gia thánh chiến đi theo sứ mệnh của nó. Những hình ảnh về sự đàn áp và bạo lực mà người Hồi giáo phải chịu ở nhiều khung cảnh khác nhau, được phát tán bởi những mạng lưới như kênh al-Jazeera đặt tại Qatar, đã đóng vai trò chất xúc tác cho tư tưởng cấp tiến. Internet là một tấm gương phản ánh thực tại, Internet còn có hiệu ứng làm méo, bởi lẽ những vùng phát triển hơn của thế giới được tiếp cận mạng xã hội và

truyền thông tương tác nhiều hơn những vùng chậm phát triển. Bạo lực mỗi khi xảy ra đều thu hút nhiều người xem và gây kịch tính hơn những bổn phận cầu nguyện và từ thiện hàng ngày.

Nói chung, có thể cho rằng Internet đóng góp vào cảm giác "là người Hồi giáo" bằng cách cho mọi người tiếp cận được một "cộng đồng không gian số" gồm những người có tư tưởng giống nhau, có nhân dạng Hồi giáo vượt ra ngoài những chi tiết về gia đình, quốc tịch, ngôn ngữ hay sắc tộc. Sự nở rộ những website cung cấp thông tin về người bạn đời Hồi giáo tiềm năng nói lên rằng hôn nhân sắp đặt giữa anh chị em họ, một điều *de riguer* (mang tính bắt buộc) với nhiều gia đình, giờ đang trở nên lỗi thời. Ở phương diện này, sự xuất hiện của "cyber-*umma*" (cộng đồng trên không gian số) có thể có một tác động nào đó lên cộng đồng thật ngoài đời, tăng cường nhân dạng của nó bằng cách củng cố những ràng buộc liên quốc gia và những mạng lưới xã hội. Nhưng đồng thời, cuộc cách mạng không gian số lại phơi bày sự đa dạng về quan điểm và cách giải thích, do vậy lật đổ tư tưởng mà những người Salafi theo chủ nghĩa tự do và những người theo chủ nghĩa Hồi giáo đề xướng, rằng Hồi giáo là một khối thuần nhất. Trong "cyber-*umma*" mới, mỗi tín đồ đều trở thành một *mujtahid* - một người đủ điều kiện diễn giải thánh kinh, có khả năng

sử dụng lý lẽ và phán xét của mình để hiểu thánh kinh. Ở đây, một nhân tố ngày càng đáng kể sẽ là sự hiện diện của một cộng đồng Hồi giáo rộng lớn và vẫn đang mở rộng, những người được giáo dục ở phương Tây và có khả năng tái khám phá trong Hồi giáo một tín ngưỡng *tự nguyện*, thoát khỏi những mệnh lệnh ép buộc, tìm được một lối ra cho những giá trị Hồi giáo thông qua hành động tự nguyện.

Dù những dòng chảy chính trị của Hồi giáo công khai có thể vẫn đang lên, lời hứa hẹn tương lai lại nằm trong những truyền thống thần bí và mộ đạo. Cả Maududi và al-Banna đều đưa tư tưởng mộ đạo vào hệ thống của họ, tin rằng xã hội phải được cải đạo trước khi nhà nước có thể được chinh phục. Toàn cầu hoá đang nhanh chóng bào mòn sự phân biệt cổ điển giữa *dar al-islam* và *dar al-harb*. Bất kể sự rối loạn hiện thời và những cơ hội nó cung cấp cho các phong trào Hồi giáo, những thế kỷ sắp tới có thể vẫn chứng kiến sự thoái lui khỏi hành động chính trị trực tiếp và sự chú trọng một lần nữa vào những khía cạnh cá nhân và riêng tư của đức tin.

Bất chấp tất cả những nỗ lực của Hồi giáo chính trị nhằm chinh phục nhà nước trên cơ sở một hệ tư tưởng theo chủ nghĩa tập thể mới và sử dụng một số chất liệu của riêng nó, những tiến trình thay đổi lịch sử và công nghệ vẫn đang

không ngừng cho thấy chủ nghĩa cá nhân và sự lựa chọn cá nhân ngày càng tăng - trong khi đây là những tác nhân chính của tính chất thế tục. Thời kỳ Khai sáng đã trở lại, và tất cả mọi người đang đòi hỏi những thành quả của nó dưới dạng lợi ích vật chất mà nó đem đến. Vấn đề tách bạch những gì "hiện đại" một cách phổ quát khỏi những gì là nét riêng văn hoá của bất kỳ truyền thống nào (dù Hồi giáo, Cơ Đốc giáo, Ấn Độ giáo, Phật giáo hay Khổng giáo) cũng không hề đơn giản. Nó đã được nói tới bởi những trí thức Hồi giáo tiến bộ như Hasan Hanafi, Abdullai An-Na'im, 'Abd al-Karim Soroush và Muhammad Arkoun đã quá cố, cùng những người khác. Bất chấp những khác biệt lịch sử trong mối quan hệ giữa nhà nước và xã hội dân sự, thế giới Hồi giáo sẽ phát triển dọc theo những con đường mà phương Tây hậu Cơ Đốc đã đi qua. Dù mọi quả quyết đều theo hướng ngược lại, nhưng đức tin sẽ được hấp thu vào bên trong, trở nên riêng tư và tự nguyện. Trong một thời đại mà cá nhân ít bị ràng buộc bởi quan hệ thân tộc và ngày càng tiếp xúc với tình trạng vô tổ chức ở đô thị, tâm hồn Hồi giáo có lẽ sẽ thấy con đường khám phá nội tâm của dòng Sufi và sự trung thành tự nguyện là đáng theo hơn thế giới chính trị. Đáng buồn là di sản bạo lực vẫn còn được bảo vệ, và có lẽ vẫn sẽ có nhiều xung đột và bạo lực.

Phụ lục

Năm trụ cột của Hồi giáo

Những bổn phận tôn giáo căn bản của người Hồi giáo được gọi là Năm trụ cột.

1. *Shahada*: sự tuyên xưng đức tin theo câu *Không có thần linh nào mà chỉ có Thượng đế. Muhammad là Sứ giả của Thượng đế*. Thiểu số dòng Shia bổ sung thêm: *'Ali là Bạn của Thượng đế* (xem Chương 4).
2. *Salat*: thờ phụng. Đôi lúc được dịch là "cầu nguyện", *salat* mang hình thức một nghi lễ phủ phục, trong đó động tác chính xác của cơ thể cũng quan trọng như hoạt động tâm lý đi theo. Người Hồi giáo dòng Sunni có bổn phận thực hiện *salat* năm lần mỗi ngày - lúc bình minh, giữa trưa, giữa chiều, lúc hoàng hôn, buổi tối. Người thờ phụng phải ở trạng thái trong sạch cho nghi lễ. Điều này đạt được bằng cách thực

hiện những lễ tắm gội nhỏ hoặc lớn tuỳ vào mức độ ô uế do chất tiết của cơ thể, hoạt động tình dục, tiếp xúc với thú vật... *Salat* có thể được thực hiện hầu như ở mọi nơi, miễn là người thờ phụng quay mặt về *qibla* - hướng của thánh đường Ka'ba ở Makka. Việc cầu nguyện tập thể được thực hiện vào trưa thứ Sáu, khi tất cả nam giới trưởng thành của cộng đồng tập trung lại. Nam và nữ thường được tách riêng, phụ nữ cầu nguyện sau đàn ông hoặc trong một khu vực che rèm của giáo đường. Thường có một bài thuyết pháp của imam hoặc người lãnh đạo cầu nguyện. Tại Iran, những thuyết pháp ngày thứ Sáu do lãnh đạo tôn giáo và cũng là người tham gia chính trị thực hiện thường là dịp tuyên bố những chính sách lớn.

3. *Zakat* - bố thí / từ thiện bắt buộc. Đây là khoản thuế trả một lần một năm bởi tất cả người Hồi giáo trưởng thành, được tính bằng 2,5% tài sản vốn và không thấp hơn một mức tối thiểu gọi là *nisab*. Ví dụ, *nisab* cho đàn vật nuôi là năm con lạc đà, ba mươi con bò (gồm cả bò đực và trâu), hoặc bốn mươi con cừu hay dê. *Zakat* có thể trả qua ngân hàng, bằng kim loại quý, hàng hoá sử dụng trong giao thương (nhưng không phải tài sản cá nhân như xe hơi, quần áo, nhà cửa, trang sức), gia súc, thu hoạch từ đất trồng trọt. Người thụ nhận là những người

Những chi tiết về sự nhịn ăn

"Sự nhịn ăn tháng Ramadan là bắt buộc khi ba mươi ngày của tháng trước đó (Sha'ban) đã qua, hoặc khi thấy trăng non của tháng Ramadan xuất hiện. Việc thấy được xác lập với sự chứng kiến của một người làm chứng đáng tin cậy, hoặc như một số người nói là hai. Để một người làm chứng được chấp nhận, điều kiện là người đó phải có năng lực xác thực, do vậy không được là nô lệ hay phụ nữ... Để thực hiện nhịn ăn, dứt khoát phải tránh giao phối, nôn mửa... hay đưa bất kỳ chất nào vào "bên trong cơ thể". Một số đặt thêm điều kiện rằng cơ thể phải có khả năng hấp thu thức ăn hay thuốc men được đưa vào theo cách ấy. "Bên trong" không quan trọng là trong đầu, trong bụng; sự nhịn ăn bị phá vỡ nếu đưa vào một chất bằng cách hít, ăn hay tiêm, rạch vào bụng, hoặc tương tự. Theo ý kiến đáng tin cậy nhất, nhỏ giọt vào mũi hoặc niệu đạo cũng phá vỡ sự nhịn ăn. Tuy nhiên, một điều kiện là việc đưa vào như vậy được thực hiện qua một đường mở. Do đó, dầu đi vào lỗ chân lông vì bị hút vào hay sử dụng phấn kohl (phấn trang điểm) không có hại gì, mặc dù sau đó vị của nó được cảm nhận ở họng. Việc đưa vào phải là có chủ ý, nên nếu một con ruồi, con muỗi nhỏ hay bụi đường hoặc bột đi vào do tình cờ, sự nhịn ăn không bị phá vỡ. Nó cũng không bị phá vỡ khi một người do vô ý mà nuốt nước bọt. Nhưng sự nhịn ăn bị phá vỡ nếu nước bọt rời khỏi miệng và người ta đưa nó trở lại miệng, hoặc nếu một người làm ướt một sợi chỉ trong miệng rồi đưa nó lại vào miệng khi vẫn còn ướt, hoặc

nếu một người nuốt nước bọt có lẫn một chất lạ hay thứ gì đó không sạch."

Trích từ hướng dẫn tuân thủ sự nhịn ăn của tháng Ramadan, soạn bởi Muhyi al-Din al-Nawawi (mất năm 1277), một *faqih* của phái Shafi'i.

nghèo túng. Trong quá khứ, *zakat* được nhà cầm quyền Hồi giáo thu thập và phân bổ theo khuôn khổ định trước. Ngày nay, việc đóng góp thường tuỳ vào thiện tâm của tín đồ.

4. *Sawn*: kiêng cữ trong tháng Ramadan. Việc kiêng cữ diễn ra vào những giờ ban ngày của tháng thiêng Ramadan, tháng thứ chín theo âm lịch, và áp dụng cho ăn, uống, hút thuốc, quan hệ tình dục. Sự kiêng cữ bắt đầu vào bình minh và kết thúc vào hoàng hôn. Ở những nước Hồi giáo như Ai Cập, sự chấm dứt kiêng cữ lúc mặt trời lặn là một dịp để ăn mừng vui vẻ, bàn được bày trên đường phố, yến tiệc kéo dài đến tận đêm khuya. Thường có một bữa ăn trước khoảng thời gian nhịn ăn, tức là trước bình minh. Theo truyền thống, Ramadan là một dịp để gia đình tụ họp cũng như cho các suy ngẫm tôn giáo. Việc tụng toàn bộ kinh Quran trong tháng thiêng được xem là đặc biệt đáng khen ngợi. Theo truyền thống, kinh Quran "giáng hạ" vào ngày 27 tháng Ramadan, "Đêm quyền lực".

5. *Hajj*: hành hương tới Makka. Bổn phận tôn giáo nặng nề và khắt khe này là trách nhiệm thực hiện của tất cả người Hồi giáo trưởng thành, ít nhất một lần trong đời. Cuộc hành hương hàng năm hay *Hajj* (Đại hành hương), diễn ra trong mười ngày cuối cùng của tháng Mười hai âm lịch (Dhu al-Hijja), tột đỉnh là Lễ hội Hiến tế ('Id al-Adha), một lễ hội được thực hiện đúng thời điểm trên khắp thế giới Hồi giáo với việc giết một con cừu, bò hoặc lạc đà để tưởng nhớ sự hiến tế của Abraham. Cuộc hành hương ít quan trọng hơn, *'Umra*, có thể được thực hiện vào bất cứ lúc nào trong năm. Trong quá khứ, người Hồi giáo ở những vùng xa sẽ dành khoảng thời gian tốt nhất trong đời cho hành trình, đi suốt châu Á hoặc châu Phi để tới Thành phố Thánh. Trên đường trở về, họ có được địa vị đáng trọng của *Hajji* - người đã thực hiện hành hương. Ngày nay, cuộc hành hương được tạo điều kiện đáng kể bởi hàng không giá rẻ. Khoảng hai triệu người hành hương thực hiện *Hajj* hàng năm. Một nửa số họ đến từ nước ngoài. Con số được giới hạn bởi một hệ thống cấp quota do những nhân vật quyền lực của Arab Saudi, những người bảo vệ Thánh địa kết hợp với chính phủ Hồi giáo vận hành. Những nghi lễ gian khổ, thường được thực hiện dưới cái nắng gay gắt

Những lợi ích của cơn đói

Sổ tay tâm linh nổi tiếng của Imam al-Ghazali, "Sức sống mới của khoa học tôn giáo" (*Ihya 'Ulum al-Din*) đưa ra một quan điểm ít mang tính luật lệ hơn về sự kiêng cữ, nhấn mạnh những ích lợi tâm linh và xã hội của nó.

"Cơn đói có mười điều lợi. Thứ nhất là sự thanh tịnh tâm hồn, sự toả sáng của thiên hướng tự nhiên và sự bén nhọn của nội kiến. No đủ gây ra sự ngu dốt và mù quáng trong tâm, tăng những u uất trong trí để tạo ra một hình thức mê muội, khiến những nguồn năng lực tư duy bị đè nén và thấy việc suy nghĩ, cảm nhận nhanh chóng về mọi thứ là một gánh nặng... Lợi ích thứ hai là sự mềm mại và thuần khiết của tâm linh, để nó sẵn sàng nhận được phúc lạc trong cuộc giao tiếp mật thiết với Thượng đế và chịu tác động bởi sự tưởng nhớ Ngài... Lợi ích thứ ba nằm ở sự hành xác và mất thể diện, giúp trừ bỏ sự đắc chí, hớn hở và hồ hởi, vốn là những thứ tạo nên khởi đầu của tính chất nổi loạn và không lưu tâm đến Thượng đế. Để tâm trí bị hành hạ và mất thể diện không gì hiệu quả bằng cơn đói. Khi cơn đói chi phối, nó khiến tâm trí có niềm tin sâu xa vào Thượng đế, kính sợ Ngài. Khi tâm trí yếu đi và tuyệt vọng về miếng ăn mà nó nhớ, khiến cả thế giới trở nên tối tăm với con người vì một giọt nước uống cũng không tới khi khát, nó sẽ nhận thức về sự vô vọng và hèn mọn của nó... Lợi ích thứ tư là người ta không bao giờ quên những thử thách của Thượng đế, hoặc những người bị khổ sở bởi những thử thách ấy, bởi lẽ người no đủ dễ quên những người đói và dễ

quên chính cơn đói... Lợi ích thứ năm, cũng là lớn nhất nằm ở sự phá vỡ mọi ham muốn tội lỗi của con người, đạt được sự làm chủ tâm trí, khống chế cái xấu. Mọi tội lỗi bắt nguồn từ những ham muốn và sức mạnh, mà trong mọi trường hợp mấu chốt luôn là cái ăn: khi ăn ít đi, ham muốn và sức mạnh sẽ bị làm yếu đi... Điều này không chỉ tạo thành một lợi ích duy nhất, mà nó là kho chứa của mọi lợi ích, vì lý do đó nên người ta nói "cơn đói là một trong những kho chứa của Thượng đế"."

Trong "Về sự phá vỡ hai ham muốn":
Cuốn 23 của *Ihya 'Ulum al-Din*, T. J. Winter dịch,
Cambridge Islamic Texts Society (1995)

của mùa hè ở bán đảo Ả-rập, gồm có *Tawaf* - đi nhiều xung quanh Ka'ba; *Sa'i* (đi tới đi lui bảy lần giữa hai gò đất Safa và Marwa, giờ đây được che nắng trong một sảnh dài có điều hoà nhiệt độ); nghi lễ Đứng ở đồng bằng 'Arafat, cách Makka vài dặm; nghi lễ "Ùa tới" qua hẻm núi hẹp Muzdalifa; nghi lễ đứng từ cầu Jamarat "ném đá" vào ba cây cột (*ramy al-jamarat*) tượng trưng cho quỷ; và nghi lễ hiến tế một con vật ở Mina (trước đây được thực hiện ngoài trời, hiện nay đã được thực hiện trong lò mổ vệ sinh, và người hành hương mua những "giấy xác nhận cừu" để có thịt đông lạnh đem về phân phát cho các gia đình nghèo ở nhiều vùng đất Hồi giáo).

Tham khảo

Mọi trích dẫn kinh Quran là từ *Quran: Một bản dịch mới* (*The Qur'an: A New Translation*) của Tarif Khalidi (London: Penguin, 2008)

CHƯƠNG 1

- Người châu Âu theo chủ nghĩa vô chính phủ và "tuyên truyền thông qua hành động": xem Malise Ruthven, *Cuồng si Thượng đế* (*A Fury for God,* London, 2002, 2003). "Sự va chạm của những nền văn minh?": Samuel Huntington, *Foreign Affairs* (72: 3, 1993), 22-9; Huyền thoại về đối đầu: Fred Halliday, *Hồi giáo và huyền thoại về đối đầu: Tôn giáo và chính trị ở Trung Đông* (*Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London, 1995), 6; Thomas Hegghammer, *New York Times* 24/07/2011; cảm giác khó chịu: *Guardian,* 5/5/2011; sử gia Fred Donner: xem Fred M. Donner, *Muhammad và những tín đồ - Ở những khởi nguồn của Hồi giáo* (*Muhammad and the believers - At the Origins of Islam*, Cambridge, MA, 2010); ảo tưởng xã hội:

Mohammed Arkoun, *Suy nghĩ lại về Hồi giáo: Những câu hỏi thông thường, những câu trả lời không thông thường* (*Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*), Robert D. Lee dịch và biên soạn (Boulder, CO, 1994), 6-13; "Islamic" và "Islamicate": Marshall G. S. Hodgson, *Cuộc phiêu lưu của Hồi giáo: Lương tâm và lịch sử trong một nền văn minh thế giới* (*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 tập, Chicago, 1974), i: Hồi giáo thời cổ điển, 3-99; một nhà cai trị không có tiếng nói gì: Patricia Crone và Martin Hinds, *Caliph của Thượng đế: Quyền lực tôn giáo trong những thế kỷ đầu tiên của Hồi giáo* (*God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986), 108-9; sự trỗi dậy của phong trào chính trị hiện đại trong Hồi giáo: Peter von Sivers, trong John Esposito (biên soạn), *Bách khoa thư Oxford về thế giới Hồi giáo hiện đại* (*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 tập, Oxford, 1995), ii., 259-60.

CHƯƠNG 2

- Hàng rào nghi lễ bằng lời: Frederick Mathewson Denny, *Dẫn nhập về Hồi giáo* (*An Introduction to Islam*, New York, 1985), 160-1. Thượng đế được ngụ ý là người nói: Neal Robinson, *Khám phá kinh Quran: Phản ứng đương đại với một văn bản bị che phủ* (*Discovering the Quran: A Contemporay Response to a Veiled Text*, London, 2003), xx; những nguồn gốc suy đoán: Karl-Heinz Ohlig và Gerd R. Puin (đồng biên soạn), *Những nguồn gốc ẩn giấu của Hồi giáo* (*The Hidden Origins of Islam*, Amherst, NY, 2010), 17f, 125f; sự chấp nhận Hồi giáo: Ibn Ishaq, *Cuộc đời Muhammad: Một bản dịch "Sirat Rasul Allah" của Ishaq* (*The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq' "Sirat Rasul Allah"*, Alfred Guillaume dịch và biên soạn, Oxford, 1955), 117; cái gọi là *Những câu thơ về quỷ*

Satan: Guillaume, nguồn như trên, 165; những trang trại Do Thái giáo phát đạt: Kitab al-Aghani, trong P. E. Peters, *Muhammad và những khởi nguồn của Hồi giáo* (*Muhammad and the Origins of Islam*, Albany, NY, 1994), 193; cơn lũ khổng lồ của truyền thống: Chirag 'Ali, trong Annemaria Schimmel, *Và Muhammad là Nhà tiên tri của Ngài* (*And Muhammd is His Messenger*, Chapel Hill, NC, 1985), 30; không có giáo lý chính thức nào về sự vô tội của nhà tiên tri: Schimmel, nguồn như trên, 48; Jami, "Một hòn đá nhỏ", trong Schimmel, nguồn như trên, 76.

CHƯƠNG 3

- *bila kaif*: I. R. Netton, *Allah Đấng siêu việt* (*Allah Transcendent*, London, 1994), 26; tính chất orthopraxy: Julian Baldick, "Giữa những người Bạn của Thượng đế", *Times Library Supplement* (26/9/1986); Thượng đế xa xôi không thể biết: Netton, *Allah Đấng siêu việt*, 27; "Thực tại duy nhất, Thượng đế": Netton, nguồn như trên, 290; "Không ai từng nghĩ Imam bí mật sẽ đến trong một chiếc Jumbo Jet!": Shariatmadari trong H. M. Heikal, *Sự trở lại của Ayatollah* (*The Return of Ayatollah*, London, 1981), 177.

CHƯƠNG 4

- Tranh luận bất tận: Norman Anderson, *Cải cách luật trong thế giới Hồi giáo* (*Law Reform in the Muslim World*, London, 1976), 178; "Bất kể điều gì người Hồi giáo thấy là tốt thì tốt với Thượng đế", George F. Hourani, *Luật Hồi giáo và lý thuyết pháp lý* (*Islamic Law and Legal Theory*, Ian Edge biên soạn, Dartmouth, 1996), 161; cuộc gặp gỡ của Nhà tiên tri với Mu'adh ibn Jabal: M. Bertrand trong *Bách khoa thư về Hồi giáo* (*Encyclopedia of Islam*), v.281; *Ijtihad*: Sayf-al-Din al-Amidi trong Edge, *Luật Hồi giáo và lý thuyết pháp lý*, 281; "từ

tội giết người đến phép xã giao": J. N. D. Anderson, nguồn như trên, 88; "năng lực quan sát sắc sảo của quan toà": Lawrence Rosen, *Nhân loại học tư pháp - Luật như văn hoá ở xã hội Hồi giáo* (*Anthropology of Justice - Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, 1989), 52; thiếu sự tiến bộ về tổ chức: Timur Kuran, *Sự phân kỳ lâu đời: Luật Hồi giáo cản trở Trung Đông như thế nào* (*The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton, 2011), 182.

CHƯƠNG 5

- *daraba*: trích bởi Leila Ahmed, *Một cuộc cách mạng im lặng* (*A Quiet Revolution*, New Haven, 2011), 266-7; bào thai đang ngủ: Leila Badawi, trong Jean Holm và John Bowker (đồng biên soạn), *Phụ nữ trong tôn giáo* (*Women in Religion*, London, 1994), 94; khuyến khích kết hôn: Yusuf al-Qaradawi, *Những điều hợp pháp và bị cấm trong Hồi giáo (al-halal wal-haram fil islam)* (*The Lawful and the Prohibited in Islam*, Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui và Syed Shukry đồng biên dịch, Indianapolis, 1985), 173; hôn nhân và những khuôn mẫu chi phối: Fuad I. Khuri, *Các vị Imam và Emir: Nhà nước, tôn giáo và giáo phái trong Hồi giáo* (*Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*, Alan Sheridan dịch, London, 1985), chương 7; tình dục đồng giới: Yusuf al-Qaradawi, *Những điều hợp pháp và bị cấm trong Hồi giáo*, 169; râu: nguồn như trên, 94; sự hiện diện của nữ giới: Edward Lane, *Về những phong tục và tập quán của người Ai Cập hiện đại* (*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1836; bản sao New York, 1973), 82; Cơ Đốc giáo và hôn nhân: Jack Goody, *Sự phát triển của gia đình và hôn nhân ở châu Âu* (*The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983); nơi tôn nghiêm: E. W. Fernea trong *Bách khoa thư Oxford về thế*

giới Hồi giáo hiện đại, ii. 49; mũ nỉ: Freya Stark, *Những lá thư*, ii: *Cánh cửa mở 1930-35* (*Letters*, ii: *The Open Door 1930-35*, 1975), 54; học sinh ở Grenoble: Gilles Kepel, *Allah ở phương Tây* (*Allah in the West*, Oxford, 1997), 226; một nửa tôn giáo được nhận từ một phụ nữ: Soraya al-Torki trong *Bách khoa thư Oxford về thế giới Hồi giáo hiện đại*, iv. 328; tái thần thoại hoá xã hội: Andrew Rippin, *Người Hồi giáo: Niềm tin tôn giáo và thực hành*, ii: *Thời kỳ đương đại* (*Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, ii: *The Contemporary Period*, London, 1993), 124.

CHƯƠNG 6

- "Thích và trân trọng những tập quán của kẻ không tin đạo là một trọng tội": Thanawi, trong Philip Lewis, *Nước Anh Hồi giáo* (*Islamic Britain*, London, 1994), 36; Hồi giáo cải cách: Earl of Cromer, *Ai Cập hiện đại* (*Modern Egypt*, London, 1908), ii. 184, 233; fatwa, 11/11/1914: Rudolph Peters, *Hồi giáo và chủ nghĩa thực dân: Học thuyết Jihad trong lịch sử hiện đại* (*Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, 1979), 90 ff; chính trị hoá Hồi giáo: Dale Eickelman, trong *Bách khoa thư Oxford về thế giới Hồi giáo hiện đại*, iii. 342.



Đọc thêm

CHƯƠNG 1

- CÁC TÁC PHẨM DẪN NHẬP: Frederick Matthewson Denny, *Dẫn nhập về Hồi giáo* (*An Introduction to Islam*, New York, 1985); Tilman Nagel, *Lịch sử thần học Hồi giáo* (*The History of Islamic Theology*, T. Thornton dịch, Princeton, 2000); Andrew Rippin, *Người Hồi giáo: Niềm tin và thực hành*, i: *Thời kỳ hình thành* (*Muslims: Their Beliefs and Practices*, i: *The Formative Period*, London, 1990), ii: *Thời kỳ đương đại* (ii: *The Contemporary Period*, London, 1993); Neal Robinson: *Hồi giáo: Một dẫn nhập cô đọng* (*Islam: A Concise Introduction*, London: 1999); Malise Ruthven, *Hồi giáo trên thế giới* (*Islam in the World*, ấn bản lần thứ ba, London/New York, 2006); David Waines, *Dẫn nhập về Hồi giáo* (*An Introduction to Islam*, Cambridge, 1995).
- LỊCH SỬ: Marshall G. S. Hodgson, *Cuộc phiêu lưu của Hồi giáo: Lương tâm và lịch sử trong một nền văn minh thế giới* (*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 tập, Chicago, 1974); Albert Hourani, *Lịch sử các dân tộc Ả-rập* (*A History of the Arab Peoples*), ấn bản sửa đổi với

phần Afterward của Malise Ruthven (London/Cambridge, MA, 2003); Ira Lapidus, *Lịch sử các dân tộc Hồi giáo* (*A History of the Islamic Peoples*, London, 1991); Chase F. Robinson và những người khác (đồng biên soạn), *Tân lịch sử Hồi giáo Cambridge* (*New Cambridge History of Islam*, 6 tập, Cambridge, 2010); Adam Silverstein, *Dẫn luận về lịch sử Hồi giáo* (*Islamic History: A Very Short Introduction*, Oxford, 2009).

- BÁCH KHOA THƯ/ TỪ ĐIỂN: *Bách khoa thư Hồi giáo* (*The Encyclopedia of Islam*), ấn bản sửa đổi, 11 tập (Leiden, 1961-2004); John Esposito (biên soạn), *Bách khoa thư Oxford về thế giới Hồi giáo* (*The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, 6 tập, Oxford, 2009); Lindsay Jones (biên soạn), *Bách khoa thư tôn giáo* (*The Encyclopedia of Religion*, Detroit, 2005), tập 7, trang 4560-724; Richard C. Martin (biên soạn), *Bách khoa thư đạo Hồi và thế giới Hồi giáo* (*Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2 tập, New York, 2004); Azim Nanji, *Từ điển Hồi giáo Penguin* (*The Penguin Dictionary of Islam*, London, 2008); Ia Netton, *Từ điển Hồi giáo phổ thông* (*A Popular Dictionary of Islam*, London, 1997).
- ATLAS: Malise Ruthwen, cùng Azim Nanji, *Bản đồ lịch sử của thế giới Hồi giáo* (*Historical Atlas of the Islamic World*, Oxford, 2004).

CHƯƠNG 2

- KINH QURAN VÀ NHỮNG TÁC PHẨM CHÚ GIẢI TRONG TIẾNG ANH: M. A. S. Abdel Haleem, *Quran: Một bản dịch mới* (*The Qur'an: A New Translation*, Oxford, 2004); Abdullah Yusuf Ali, *Thánh kinh Quran: Dịch và chú giải* (*The Holy Qur'an: Translation and Commentary*, Lahore, 1934-7); A. J. Arbery, *Chú giải kinh Quran* (*The Koran Interpreted*, 2 tập, Oxford, 1964); Muhammad Asad, *Thông điệp của Quran* (*The Message of the Qur'an*) với phần chú giải của tác giả (Gibraltar, 1980); Tarif Khalidi, *Quran:*

Một bản dịch mới (*The Qur'an: A New Translation*, London, 2008) - đây là bản được sử dụng trong cuốn sách này. Nhiều phiên bản khác cũng có trên mạngvới chức năng hỗ trợ tìm kiếm. Neal Robinson, *Khám phá Quran: Phản ứng đương đại với một bản văn bị che phủ* (*Discovering the Quran: A Cotemporary Response to a Veiled Text*, London, 2003); Ziauddin Sardar, *Cách đọc Quran* (*Reading the Qur'an*, London, 2011); Michael Sells, *Tìm hiểu Quran - Những mặc khải đầu tiên* (*Approaching the Qur'an - The Early Revelations*, Ashland, OR, 2007).

- BÁCH KHOA THƯ: *Bách khoa thư về Quran* (*Encyclopedia of the Qur'an*) Jane Dammen Mc Auliffe và những người khác biên soạn, 6 tập (Leiden, 2001-6).
- TIỂU SỬ MUHAMMAD: Michael Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983); Fred McGraw Donner, *Muhammad và tín đồ* (*Muhammad and the Believers*, Cambridge, MA, 2010); Alfred Guillaume, *Cuộc đời Muhammad* (*The Life of Muhammad*), dịch từ tiểu sử của Ibn Ishaq (Oxford, 1987); F. E. Peters, *Muhammad và những khởi nguồn của Hồi giáo* (*Muhammad and the Origins of Islam*, Albany, 1994); Barnaby Rogerson, *Nhà tiên tri Muhammad* (*The Prophet Muhammad*, London, 2003). W. Montgomery Watt, *Muhammad ở Mecca* (*Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953) và *Muhammd ở Medina* (*Muhammad at Medina*, Oxford, 1956); phiên bản rút gọn: *Muhammad - Nhà tiên tri và người phát ngôn* (*Muhammad Prophet and Statesman*, London, 1964).
- HADITH: Bukhari trên mạng với chức năng hỗ trợ tìm kiếm: University of Southern California, http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals.../bukhari/; *Sahih al-Bukhari*, Muhammad Muhsin Khan dịch, 9 tập (Chicag, 1979); Malik ibn Anas, *Al-Muwatta*, Aisha Abdurrahman al-Tarjumana và Yacoub Johnson dịch (Norwich, 1982); Muslim ibn Hajjaj al-Qushayri, *Al-Jami sl-Sahih*, William Chittick dịch (Albany, NY, 1981).

- PHÊ BÌNH HADITH: Daniel W. Brown, *Suy nghĩ lại về truyền thống trong tư tưởng Hồi giáo hiện đại* (*Rethinking Tradition in Modern Islamic Thougt*, Cambridge, 1996); Ignaz Goldziher, *Những nghiên cứu của người Hồi giáo* (*Muslim Studies*), S. M. Stern dịch và biên soạn (London, 1971); Joseph Schacht, *Những nguồn gốc của luật học Muhammad* (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950).

CHƯƠNG 3

- Abbas Amanat, *Hồi giáo khải huyền và dòng Shia của Iran* (*Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London, 2009); Hamid Dabashi, *Hồi giáo dòng Shia - Một tôn giáo phản kháng* (*Shi'ism - A Religion of Protest*, London & Cambridge, MA, 2011); Farhad Daftary, *Những người Isma'ili: Lịch sử và giáo lý* (*The Isma'ilis: History and Doctrines*, Cambridge, 2007), và *Lịch sử cô đọng về người Ismaili* (*A Short History of the Ismailis*, Edinburgh, 1998); Asghar Ali Engineer, *Những người Bohra* (*The Bohras*, New Delhi, 1980); Heinz Halm, *Hồi giáo dòng Shia* (Shiism, Edinburgh, 1991); Wilfred Madelung, *Sự kế tục Nhà tiên tri* (*The succession to the Prophet*, Cambridge, 1996); Moojen Momem, *Dẫn nhập về Hồi giáo dòng Shia* (*An Introduction to Sh'i Islam*, New Haven, 1985); Matti Moosa, *Những người cực đoan dòng Shia - Các giáo phái Ghulat* (*Extremist Shiites - The Ghulat Sects*, Syracuse, 1988); Seyyed Vali Nasr, *Sự phục hồi của dòng Shia: Những xung đột bên trong Hồi giáo sẽ định hình tương lai như thế nào* (*The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York, 2006); Yann Richard, *Hồi giáo dòng Shia* (*Shi'ite Islam*) Antonia Nevill dịch (Oxford, 1995); Barnaby Rogerson, *Những người kế thừa Nhà tiên tri Muhammad và những gốc rễ của sự phân phái thành Sunni và Shia* (*The Heirs of the Prophet Muhammad the the Roots of the Sunni-Shia Schism*, London, 2006).

CHƯƠNG 4

- J. N. D. Anderson, *Cải cách luật ở thế giới Hồi giáo* (*Law Reform in the Muslim World*, London, 1976); Norman Calder, *Những nghiên cứu trong luật học Hồi giáo thời kỳ đầu* (*Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993); N. J. Coulson, *Lịch sử luật Hồi giáo* (*A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964); Ian Edge (biên soạn), *Luật Hồi giáo và lý thuyết pháp lý* (*Islamic Law and Legal Theory*, Aldershot, 1996); Wael B. Hallaq, *Lịch sử các lý thuyết luật Hồi giáo* (*A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge, 1997); Timur Khan, *Sự phân kỳ lâu đời: Luật Hồi giáo cản trở Trung Đông như thế nào* (*The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton, 2011); Chibli Mallat, *Sự phục hồi của luật Hồi giáo* (*The Renewal of Islamic Law*, Cambridge, 1993); Abdullahi Ahmed An-Naim, *Hồi giáo và nhà nước thế tục: Đàm phán tương lai của Sharia* (*Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge, MA, 2008); Lawrence Rosen, *Nhân loại học tư pháp - Luật như văn hoá ở xã hội Hồi giáo* (*The Anthropology of Justice - Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, 1989); Joseph Schacht, *Dẫn nhập về luật Hồi giáo* (*An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964).

CHƯƠNG 5

- Janet Afary, *Chính trị giới tính ở Iran hiện đại* (*Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge, 2009); Leila Ahmed, *Phụ nữ và giới tính trong Hồi giáo: Những nguồn gốc lịch sử của một tranh luận hiện đại* (*Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992); và *Một cuộc cách mạng im lặng: Sự tái hiện của mạng che mặt từ Trung Đông đến Mỹ* (*A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, New Haven, 2011); Lois Beck & Nikki R. Keddie,

Phụ nữ trong thế giới Hồi giáo (*Women in the Muslim World*, Cambridge, MA, 1978); Abdalwahab Bouhdiba, *Tính dục trong Hồi giáo* (*Sexuality in Islam*), Alan Sheridan dịch (London, 1985); Deniz Kandiyoti (biên soạn), *Phụ nữ, Hồi giáo và nhà nước* (*Women, Islam and the State*, Philadelphia, 1991); Fatima Mernissi, *Bên ngoài mạng che mặt: Động lực học nam-nữ trong xã hội Hồi giáo hiện đại* (*Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London, 1985); *Phụ nữ và Hồi giáo: Một khảo sát lịch sử và thần học* (*Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, Mary Jo Lakeland dịch, Oxford, 1991); Joan Wallach Scott, *Chính trị mạng che mặt* (*The Politics of the Veil*, Princeton, 2007); Sherifa Zuhur, *Mặc khải sự phục hồi mạng che mặt: Hệ tư tưởng giới tính Hồi giáo ở Ai Cập đương đại* (*Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany, NY, 1992).

CHƯƠNG 6

- DÒNG SUFI: Julian Baldick, *Hồi giáo thần bí: Dẫn nhập về dòng Sufi* (*Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London 1989); Carl W. Ernst (dịch), *Những giáo huấn của dòng Sufi* (*Teachings of Sufism*, Boston, 1999); Michael Sells (dịch), *Thần bí học Hồi giáo thời kỳ đầu* (*Early Islamic Mysticism*, New York, 1996); Annemarie Schimmel, *Những chiều hướng thần bí của Hồi giáo* (*Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC, 1975).
- CẢI CÁCH HỒI GIÁO, HỒI GIÁO CHÍNH TRỊ, NHỮNG XU HƯỚNG HIỆN ĐẠI, TÍNH CHIẾN ĐẤU: Aziz al-Azmeh, *Hồi giáo và những thứ hiện đại* (*Islam and Modernities*, London, 1993); Gary Bunt, *Gần như là Hồi giáo: Sự truyền đạt qua trung gian máy tính và những môi trường Hồi giáo trên không gian số* (*Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*, Cardiff, 2000); John Calvert,

Sayyid Qutb và những khởi nguồn của chủ nghĩa Hồi giáo cấp tiến (*Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, London, 2010); Dale F. Eickelman và James Piscatori, *Chính trị Hồi giáo* (*Muslim Politics*, Princeton, 1996); Roger Hardy, *Cuộc nổi loạn Hồi giáo - Một hành trình khám phá Hồi giáo chính trị* (*The Muslim Revolt - A Journey Through Political Islam*, London, 2010); Gilles Kepel, *Chủ nghĩa cực đoan Hồi giáo ở Ai Cập* (*Muslim Extremism in Egypt*, Berkeley, 1993), và *Cuộc chiến vì tinh thần Hồi giáo: Hồi giáo và phương Tây* (*The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge, MA, 2004); Jytte Klausen, *Thách thức từ Hồi giáo: Chính trị và tôn giáo ở Tây Âu* (*The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford, 2005); và *Những biếm hoạ làm rung chuyển thế giới* (*The Cartoons that Shook the World*, New Haven, 2009); Gudrun Kramer, *Hasan al-Banna* (London, 2010); Pervez Hoodbhoy, *Hồi giáo và khoa học: Tính chất chính thống tôn giáo và cuộc chiến vì sự hợp lý* (*Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Kuala Lumpur, 1992); Albert Hourani, *Tư tưởng Ả-rập trong thời đại tự do* (*Araric Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1983); Yusuf al-Qadarawi, *Những điều hợp pháp và bị cấm trong Hồi giáo* (*The Lawful and the Prohibited in Islam*) L. el-Helbawy và những người khác dịch (Indianapolis, khoảng năm 1960); Olivier Roy, *Hồi giáo toàn cầu hoá: Sự tìm kiếm một cộng đồng mới* (*Globalised Islam: The Search for a New Umma*, London, 2004); Malise Ruthven, *Cuồng si Thượng đế: Sự công kích Mỹ của chủ nghĩa Hồi giáo* (*A Fury for God: The Islamist Attack on America*, London, 2002) và *Những va chạm với Hồi giáo* (*Encounters with Islam*, London, 2012); *Trí tưởng tượng* (*Imagination*, London, 2008); Suha Taji-Farouki và Basheer M. Nafi (đồng biên soạn), *Tư tưởng Hồi giáo trong thế kỷ hai mươi* (*Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, 2004).

DẪN LUẬN VỀ HỒI GIÁO

Malise Ruthven



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT : 39.260.031



Chịu trách nhiệm xuất bản : Giám đốc - BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung : Tổng biên tập - LÝ BÁ TOÀN
Biên tập : Nguyễn Khắc Oánh
Biên tập Văn Lang : Phan Đan
Trình bày : Minh Trinh
Vẽ bìa : Hs. Quốc Ân
Sửa bản in : Kim Đính



CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG
40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM
ĐT : 38.242157 - 38.233022 - Fax : 38.235079



In 1.000 cuốn khổ 12x20 cm tại Xưởng in Cty CP Văn hóa Văn Lang
06 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q.Bình Thạnh, Tp.HCM.
Xác nhận ĐKXB số : 2957-2015/CXBIPH/32-70/HĐ.
QĐXB số : 2785/QĐ - NXBHĐ, ngày 31/12/2015.
ISBN : 978-604-86-7455-7.
In xong và nộp lưu chiểu quý 1 năm 2016.